

جمال الدين الأفغاني

موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام

د. محمد عمارة



دار الشروق

جمال الدين الأفغاني

موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام

الطبعة الثانية

١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م

© دار الشروق

[illegible]

[illegible]

[illegible] INTERNATIONAL, [illegible] REGENT STREET, LONDON [illegible]

د. محمد عمارة

جمال الدين الأفغاني

موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام

دار الشروق

في هدأة الليل، وفي سُبات الأمة الإسلامية العميق، انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي: حي على الفلاح!..

فكان رجعه في كل مكان.

إنه صوت «جمال الدين الأفغاني».. موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة، ويوم جديد.

مالك بن نبي

تمهيد

الأمر الأساسي الذي أود تحقيقه من وراء كتابة هذه الدراسة عن جمال الدين الأفغاني [١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م] هو أن تأتي نموذجاً كامل الدلالة، وعنواناً صادق التعبير عن فكرة عميقة وهامة تلح على كلما عشت فترات طويلة أو قصيرة بين الكتب وفي ذكريات الأحداث مع ثائر من ثوار حضارتنا العربية الإسلامية، ومفكر من مفكريها، ورائد من الرواد الذين خطوا يوماً على درب تقدمنا الثوري والفكري والحضاري عبر العصور التاريخية الطويلة التي شهدت نشاط الإنسان العربي منذ ما قبل ظهور الإسلام حتى هذا العصر الذي نعيش فيه.

فكرة: حاجتنا الملحة، وضرورة حياتنا الثقافية والثورية التي تفرض نفسها كالقدر في هذه الأيام، والتي تلح علينا صباح مساء، مطالبة بضرورة إعادة النظر في التراث، والحاجة إلى إعادة تقويمه بالمنهج العلمي في دراسة التاريخ الذي أخذ ينتصر ويفرض قوانينه ومعاييره على أغلب مدارس التاريخ وحلقات المؤرخين.

فكرة: أن تكون إحدى المهام، بل أولى المهام لدى الذين

يتقدمون للترجمة لأعلام تراثنا الثوري والفكري والحضاري، أن يقدموا قطعاً حية من هذا التراث، من خلال الترجمات التي يكتبونها، وأن يعيدوا بعث حضارتنا وثوراتنا من خلال صفحات ترجماتهم، وأن توقد سطورهم وصفحاتهم الشموع لتضيء لجيلنا الحاضر وأجيالنا المستقبلة صفحات المجد والفخار الذي شهدته وعاشته هذه الأمة، لتجعل هذه الأجيال من حاضرها ومستقبلها أمجد خلف لأعز سلف، وخير امتداد لهذا الماضي المشرق العزيز.

فكرة: إن كتابة الترجمات لأعلام تراثنا وصانعيه، لا بد وأن تكون إحدى مهامها الرئيسية البحث عن الجذور العميقة والطبيعية للقضايا الكبرى والمهام الملحة التي تواجه حياتنا الآن.. هل طرقها هؤلاء الأعلام؟؟ وبأي مستوى من مستويات العمق والنضج تناولوها؟؟.. وما هو موقفهم من هذه القضايا وعلامات الاستفهام والمشاكل التي طرحها على عصرهم التاريخ وتطورات الحياة؟؟

وذلك حتى لا يتقدم جيلنا الحاضر، وأجيالنا المستقبلة للتصدي لهذه القضايا، ومعالجة هذه المعضلات الثورية والقومية والفكرية يحيط بهم إحساس الرائد الذي يخطو من المجهول إلى المجهول، أو المستكشف المنبت الصلة بجذور المعارف وأصول الحقائق لما يريد الوصول إليه من مكتشفات، بينما في تراثنا العربي الإسلامي الكثير من الأسس الهادية والعديد من الإجابات، ولو الأولية، عن كثير من القضايا التي نتصدى اليوم لإنضاجها

وتطويرها وإعطائها طابع التكامل، ووضعها موضع الممارسة والتطبيق.

وفي كلمات: فإن الفكرة الأساسية التي ستكون الخيط الذي يقودني وأنا أكتب صفحات هذه الدراسة، والإحساس الملح الذي سيلازمني وأنا أحبر فصولها، هو التمني لأن تكون تجسيداً لرغبة صادقة في أن تكون الترجمة بعثاً للتراث، وأن تصبح فرصة لإعادة تقويمه على أساس من المنهج العلمي الذي أحاول التزامه في فرز صفحاته وغربلة أحداثه، وأيضاً في عملية الاختيار والانتقاء من هذه الصفحات وهذه الأحداث. ومن ثم تتحول هذه الدراسة عن جمال الدين الأفغاني إلى روح حية تعيد الأفغاني الثائر والمفكر إلى رحاب حياتنا الثورية والثقافية، ليسهم مرة أخرى في إذكاء أوار النار التي نصهر بها اليوم وجودنا القومي والإنساني، كما أسهم من قبل في هذا السبيل إسهام الرائد المملاق الذي لا يشق له غبار. وإن يكون ذلك نموذجاً لطابع من الترجمة ونحو من الترجمات أود أن يهتم بتقديمه ومعالجته أولئك الذين أتاحت لهم ثقافتهم ومعارفهم أن يجمعوا ما بين المنهج العلمي في دراسة التاريخ وتقويم أحداثه، والتعمق في دراسة تراثنا العربي الإسلامي، وحب هذا التراث، والإيمان بما فيه من صفحات مشرقة تكاد روعتها ووضاءتها تذهب بالعقول والأبصار، وضرورة بعث هذا التراث وتقديم هذه الصفحات لنتزود بها ونحن نصنع الحاضر ونخطو نحو المستقبل في ثقة وعزم وثبات.

ومن هذه الزاوية تبرز معارضتنا للمحاولات التي تحول كتابة الترجمات إلى فرصة لإشاعة تلك الأفكار الخاطئة التي تقول لشبابنا ومثقفينا: إن هؤلاء الأعلام والقادة والبارزين إنما كانوا هم وحدهم، وبصرف النظر عن ظروف عصرهم وقوانين تطور مجتمعاتهم، صناع هذا المجد ومشكلي أحداث هذا التاريخ، لأن بعث الحياة الاجتماعية والثورية والفكرية من خلال الترجمة لعلم من الأعلام إنما يؤكد العلاقات والتفاعلات والخيوط التي لا تنفصم بين هؤلاء الأعلام وبين ضرورات عصرهم وقوانين المجتمعات التي عاشوا فيها وطوروها وتأثروا بما فيها من ظروف وملابسات.

وهذا ما يقرره، ويلح في تقريره المنهج العلمي في كتابة التاريخ، وأيضاً الترجمات.

كما تبرز هذه الزاوية كذلك أهمية الاختيار والانتقاء في هذا الميدان. وإذا كان العرب الأقدمون قد قالوا لنا منذ زمن بعيد: إن «اختيار المرء قطعة من عقله»! فإن الإيمان بأن تاريخنا وتراثنا، وكل تاريخ وتراث، قد حفل بالمتناقضات والصراعات والتيارات، بين ما هو جديد وما هو قديم، ما هو ثوري وما هو غير ثوري، ما هو تقدمي وما هو محافظ، وأن أعلام هذا التاريخ ومبرزي هذا التراث إنما اكتسبوا شهرتهم وحصلوا مكانتهم الممتازة والمرموقة لأنهم كانوا أطرافاً وقواداً في هذه الصراعات، سواء منهم الذين أمسكوا خيوط التقدم والثورة ليدفعوا أمتهم ومجتمعاتهم في اتجاهها، أو الذين أعلنوا الحرب على التقدم والتقدميين والثورة والثوار؟!.

ومن ثم، وعلى أساس من هذه النظرة تصبح الترجمة لأعلام تراثنا ذات معنى وذات دلالة، وتتحول أحداث حياة هؤلاء الأعلام إلى شيء أكثر من ذلك السرد التاريخي للظواهر والظروف والملابسات التي تقدم، دونما رابط أو دلالة، ودون أن تمثل جواباً لأية علامة من علامات الاستفهام التي يطرحها تطور هذا التاريخ ونمو القيم والقضايا التي يتألف منها هذا التراث.

وعلى الرغم من أن التزام هذا المنهج في كتابة الترجمات إنما يتيح لنا الاستفادة الثورية والفكرية من ترجمات الأعلام الذين حاولوا إعاقة تقدم أمتنا بنفس القدر الذي نستفيده من الترجمة للذين كانوا وقوداً للثورات والتقدم خلال تطورنا الحضاري، إلا أن ظروف الحياة التي نحياها اليوم، والقضايا الكبرى التي تواجه بناءنا لحاضرنا ومستقبلنا، والضرورة الملحة التي للإجابة على سؤال: لأي شيء ننتمي؟؟.. وما هي جذور «شجرة نسب» هذه الأمة؟؟.. أفي الغرب؟.. أم في الشرق؟.. أم في أكثر الصفحات إشراقاً لأعظم تراث شهدته الإنسانية في العصور الوسطى؟.. ذلك التراث الذي انفتح وتفاعل وأخذ وأعطى من كل الحضارات، والذي لا يمكن أن نطوره ونصبح فروعاً مورقة لجذوره، وزهوراً لأغصانه إلا إذا انفتحت حضارتنا المعاصرة وتفاعلت وأخذت وأعطت من كل الحضارات والثقافات؟؟.. انفتحت وتفاعلت من موقع الراشد، ذا القدم الراسخة والشخصية الحضارية المتميزة في العديد من القسمات، عن الكثير من الحضارات..؟؟..

إن الضرورة الملحة للإجابة على هذا السؤال هي التي تفرض علينا أن نعطي الأولوية في «تخطيط» كتاباتنا لترجمات الأعلام، لهؤلاء الذين كانوا أنصاراً للتقدم، وحملة بواسل لمشاعل الحرية والثورة في مختلف الميادين والمجالات، والذين تمثل حياتهم ونضالاتهم نماذج رائعة أمام جيلنا الحاضر، وخير زاد ثوري وفكري لهذه الأمة التي نعيد اليوم وصل ما انقطع من ماضيها، وصنع البناء الحضاري الجديد بماضيها الحضاري، وتقديم قسطها في البناء الحضاري العام لبني الإنسان.

● فبدءاً من الأحبار والرهبان، والحكماء والشعراء، الذين حلموا بالعدالة، وتقليل مظاهر الظلم وأسبابه، وتخفيف قيود الإنسان، والذين كانت حياتهم وأقوالهم ومحاولاتهم إرهاصات لذلك البناء الثوري العملاق الذي تمثل في ظهور الإسلام وبعثة الرسول، عليه الصلاة والسلام.

● إلى هذه المحاولات المنظمة لإقامة تحالفات وجمعيات تنشد العدل وتناصر المظلوم وتضرب على يد الظالمين، والتي كان منها ذلك الحلف الذي شهده الرسول، عليه الصلاة والسلام، وهو شاب يافع، والمسمى «حلف الفضول».

● إلى تلك الأحداث الكبار، والتحولات العميقة الجذور التي أحدثها الإسلام في واقع الإنسان العربي وفكره، ثم في واقع الإنسانية جمعاء.

● إلى ظروف الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري

الذي شهده المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية منذ قرون طويلة حتى الآن.. تبرز وتفرض ذاتها، باستمرار، أحداث ثورية كبرى، ومن ثم أعلام ثوريون ومفكرون عمالقة، وروّاد للجديد والتطور، ودعاة لتقدم الإنسان.

فمن الرسول، عليه الصلاة والسلام.. إلى الخليفة العادل عمر بن الخطاب.. إلى الإمام علي بن أبي طالب.. إلى أبي ذر الغفاري.. إلى عمر بن عبد العزيز.. إلى قطري بن الفجاءة.. إلى المأمون.. والجاحظ.. وابن جني.. إلى جعفر الصادق.. والرازي الطبيب الفيلسوف والحلاج.. والسهروردي (المقتول)! والمعري.. وابن رشد.. إلى رفاعة رافع الطهطاوي.. إلى جمال الدين الأفغاني.

بدءاً من هؤلاء، ووصولاً إلى عشرات ومئات الأعلام من الثوار والعلماء والحكماء والمفكرين، نجد أنفسنا بإزاء «غابة» ضخمة وعملاقة من الثوار، وأمام كنوز فكرية وإنسانية ليست لأبعادها حدود، وعلى أبواب عالم إذا أحسنا اختيار أبواب دخوله، وتنظيم الاستفادة من إمكانياته، فإننا ولا شك سنكون صناع عوالم من المجد والعزة أكثر إشراقاً وأجدر بالخلود، وقبل كل شيء، عوالم تليق بكرامة الإنسان العربي والمسلم الحديث.

وإذا كانت هذه هي الفكرة التي تلح عليّ وأنا أخطو نحو كتابة صفحات هذه الدراسة، وتحرير فصولها، وإذا كان هذا المعيار من معايير الاختيار والانتقاء هو الذي فرض عليّ اختيار جمال الدين،

الأفغاني موضوعاً لهذه الدراسة، فإنني أكرر مرة أخرى رجائي أن تكون هذه الصفحات وهذه الفصول قد اقتربت من درجة الكمال، التي هي جديرة بتجسيد هذه الفكرة، وتحقيق هذه الرغبة، وإعطاء النموذج الذي أرتضيه في كتابة الترجمة.. تحقيق كل ذلك، أو أغلب ذلك، من خلال الحديث عن الثائر الفيلسوف جمال الدين الأفغاني... وعلى الله قصد السبيل.. فهو ولي التوفيق.

دكتور محمد عمارة

بطاقة حياة

أيها الدرويش الفاني: مم تخشى؟!..

إذهب وشأنك، ولا تخف من السلطان، ولا تخش الشيطان!!.

كن فيلسوفاً، ترى العالم ألعوبة ! ولا تكن صبياً هلوعاً؟!..

إنه سيان عندي، طال العمر أو قصر.. فإن هدفي أن أبلغ الغاية، وحينئذ أقول: فزت ورب الكعبة!.

جمال الدين الأفغاني

* * *

لقد نشأ الأفغاني قطباً من أقطاب الفلسفة، وعاش ركناً من أركان السياسة.. وتوافرت فيه قوى الفلاسفة ومواهب رجال الأعمال

جورجي زيدان

* * *

فكأنه حقيقة كليه، تجلت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية، قامت لكل نظر بشكل يشاكله؟!

محمد عبده

لقد حدث في تاريخ الفكر الإسلامي أن اختلف المؤرخون حول عدد من الأعلام البارزين، وتباينت آراؤهم حول مذاهب هؤلاء الأعلام، وكان ذلك بسبب تنافس الفرق والمدارس والتيارات الفكرية الإسلامية، تنافسها على الاستئثار بهؤلاء الأعلام البارزين، يحاول كل فريق أن يَتَشرَّف بانتماء هذا العلم أو ذاك إلى فرقته أو مدرسته!..

حدث ذلك بالنسبة لأبي سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري (٢١ ـ ١١٠ هـ ٦٤٢ ـ ٧٢٨ م). فلقد قال المعتزلة أنه واحد من أئمتهم، ووجدنا ذلك في آثارهم وكتب طبقات أعلامهم، بينما أنكرت ذلك الأشعرية، وعدوه من سلف الفرقة التي اشتهرت باسم «أهل السنة والجماعة»، ثم رأينا المتصوفة يضعونه في سلفهم وأئمتهم، لما اشتهر به من الزهد والصلاح والنمط الصوفي في السلوك والتهذيب!.

وحدث ذلك التنازع أيضاً حول أبي بلال مرداس بن أدية (٦١ هـ ٦٨٠ م) إذ ادعته كل من الخوارج، والمعتزلة..

بل إن عدداً من أبرز أعلام أهل بيت الرسول، عليه الصلاة والسلام، منهم، مثلاً: الحسن، والحسين، ومحمد بن الحنفية، هم من مواطن النزاع بين الشيعة والمعتزلة، يذكرهم كل فريق في كتب طبقات الأعلام الذين إلى فرقته ينتسبون..

حدث ذلك الخلاف والتنازع، بين المدارس الفكرية، على «النسب الفكري» لهؤلاء الأعلام.. ونظر المؤرخون إلى هذه الظاهرة على أنها دليل عظمة لهؤلاء الأعلام، إذ تسابقت المدارس المختلفة، كل تحاول أن تشرف بانتسابهم إلى تيارها ومذهبها، وعللوا منشأ هذا التنازع بوجود «شبهات» فكرية فيما هو مروي ومأثور عن هؤلاء الأعلام أتاحت للمختلفين أن يجد كل منهم وجه شبه بين فكره وفكر العلم والإمام موضع التنازع..

وما حدث بين المدارس الفكرية حدث، أحياناً، بين المواطن والمدن والأقاليم، عندما تنازعت نسبة نفر من الأعلام المبرزين، وكمثل على ذلك شاعر العامية «ابن عروس» الذي تتنازعه كل من مصر وتونس، والذي يجد الباحثون في تاريخ الأدب الشعبي حتى الآن في سبيل حسم هذا الخلاف القائم حوله!..

غير أن هناك شرطاً ضرورياً لا بد من توافره لقيام مثل هذا الخلاف حول علم من الأعلام، وهو أن لا يكون هذا العلم قد أرخ لحياته وترجم لذاته وحدد مذهبه ونص على موطنه، وروى الثقاة عنه هذا التأريخ، فإن هو فعل ذلك انتفى قيام أي مجال أو مبرر لحدوث أي اختلاف حول أمر من هذه الأمور.

فإذا قال علم من الأعلام: أنني مصري، أتمذهب بالمذهب المالكي، مثلاً، ودوّن ذلك بنفسه، ودوّنه عنه وشهد عليه ويه معاصروه من الأصدقاء والمريدين والتلاميذ، ثم جاء بعد ذلك من يزعم خلاف ذلك كان الأمر منكراً وغريباً . .

وهذا الأمر المنكر والغريب قد حدث في التأريخ «لموطن» جمال الدين الأفغاني، و«لمذهبه» أيضاً . . فلقد اشتهرت نسبته إلى بلاد الأفغان ـ أفغانستان ـ، لا بعد مماته فقط، بل وفي حياته أيضاً . . وعندما طلب منه نفر من مريديه أن يترجم لنفسه، سجل هذه الحقيقة عندما قال: «. . وأي نفع لمن يذكر أنني ولدت سنة ١٢٥٤ هـ، وعمرت أكثر من نصف عصر، واضطررت لترك بلادي (الأفغان) مضطربة تتلاعب بها الأهواء والأغراض . . الخ[1]» .

والأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وهو أوثق من تطمئن النفس إلى تأريخه لأستاذه جمال الدين، يترجم له أثناء مقامه معه في باريس (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥ م)، يذكر هذه الحقيقة أيضاً، باعتبارها الحقيقة الوحيدة التي لا خلاف حولها، ولا شبهة تحيط بها كي يكون هناك مجال للبحث فيها أو النقاش . . فيكتب كتابة الثقة الخبير يقول: «وإنا لنذكر مجملاً من خبره، نرويه عن

---

(١) (خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني) ص ٢٢. طبعة المطبعة العلمية. بيروت سنة ١٩٣١ م (وجامع هذه الخاطرات هو تابعه ومريده: محمد باشا المخزومي . . جمعها بطلب من جمال الدين) . .

كمال الخبرة وطول العشرة: هذا هو السيد محمد جمال الدين بن السيد صفتر، من بيت عظيم في بلاد الأفغان . . . وآل هذا البيت عشيرة وافرة العدد في خطة «كنر» من أعمال «كابل»، ، تبعد عنها مسيرة ثلاثة أيام، ولهذه العشيرة منزلة علية في قلوب الأفغانيين، يجلونها رعاية لحرمة نسبها الشريف. وكانت لها سيادة على جزء من الأراضي الأفغانية، تستقل بالحكم فيه، وإنما سلب الإمارة من أيديها «دوست محمد خان» (١٢٤٢ - ١٢٧٩ هـ ١٨٢٦ - ١٨٦٢ م). . . ولد السيد جمال الدين في قرية «أسعد آباد» من قرى «كنر». . الخ[١].

فهو هنا يقطع - كمال الخبرة وطول العشرة - بأن جمال الدين: أفغاني، ولد في قرية «أسعد آباد» الواقعة في خطة «كنر» من أعمال «كابل» عاصمة بلاد الأفغان . . بل ويؤكد أن أسرته كانت لها الإمارة والاستقلال بحكم الموطن الذي ولد فيه إلى أن انتزعها من مقر إمارتها هذا الأمير «دوست محمد خان»، بعد مولد جمال الدين . .

غير أن بعضاً من كتاب الفرس الإيرانيين ونفراً من علماء الاستشراق الأوروبيين يشككون في هذه الحقيقة، ويقولون: إن جمال الدين فارسي، إيراني، وأن موطن أسرته ومحل ميلاده هو

---

(١) (الأعمال الكاملة للامام محمد عبده) دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة، جـ ٢ ص ٣٤٤، ٣٤٥. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.

وانظر كذلك (جمال الدين الأفغاني) تأليف الإمام السيد محسن الأمين. بدون تاريخ للطبع ولا مكان.

قرية «أسد آباد» بالقرب من «همدان»، وأن مذهبه «الكلامي» ليس مذهب «أهل السنة» ومذهبه الفقهي لم يكن مذهب «أبي حنيفة»، كما كان يقول ويقول، عارفوه ومعاصروه، وكما تروى كتاباته، وإنما هو «شيعي» متعصب للشيعة، و «جعفري» فيما يتعلق بمذهبه الفقهي.. وأنه إنما أعلن غير ما أبطن وضد ما كانت الحقيقة الواقعة، فنسب نفسه للأفغان وللمذهب السني كي يجد لدعوته آذاناً صاغية في العالم الإسلامي الذي يغلب المذهب السني على عقائد عامته وقادته وعلمائه!..

وهم يقدمون على دعواهم هذه عدداً من «الأدلة» لا بد من التعرض لها بالنظر والنقد والتفنيد.[1] ونبدأ منها بما يتعلق بموطن جمال الدين..

وهنا نجد في مقدمة «أدلتهم»:

١ ـ أن قرية «أسد آباد» القريبة من «همدان» بإيران، هي القرية التي توجد بها الآن بقايا أسرة جمال الدين، وهي تسمى هناك بالأسرة «الجمالية»، نسبة إليه..

---

(١) أنظر تلك الأدلة في كتاب (جمال الدين الأسد آبادي ـ المعروف بالأفغاني) تأليف ميرزا لطف الله خان. ترجمة صادق نشأت وعبد المنعم حسين ص ٧ ـ ٩، ١١ ـ ١٣، ١٥ ـ ١٧، ١٩، ٢٥، ٢٦، ١١٧ ـ ١١٩، ١٣٣، ١٣٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م.
وانظر كذلك (دائرة المعارف الشيعية) المجلد الثاني الجزء السادس. ص ١٣ ـ ١٦، ٢٦، ٢٧. أعداد حسن الأمين. طبعة بيروت، الثانية سنة ١٩٨٠ م.

والرد على هذا «الدليل» سهل ميسور. . ذلك أن الذين قالوا بأن موطنه ومحل ميلاده قرية «أسعد آباد» بخطة «كنر» من أعمال «كابل» ببلاد الأفغان، ذكروا أن الأمير «دوست محمد خان» قد انتزع الأسرة من موطنها، خوفاً من اتساع نفوذها السياسي والإداري، واستحضرها إلى «كابل»، وكان ذلك في سنة ١٨٤٧ م، وجمال الدين ابن ثمان سنوات. وليس ببعيد أن تكون الأسرة أو نفر منها قد انتقلت إلى قرية «أسد آباد» قرب «همدان» بإيران. . خاصة وإن الأسرة «الجمالية» بأسد آباد قد اتخذت لنفسها تلك النسبة بعد موت جمال الدين، لا لأنها من نسله، فهو لم يتزوج حتى ينجب وتكون له أسرة تنسب إليه، وإنما تقرباً من مكانته العظمى التي أحرزها بنضاله وأفكاره وتضحياته!. .

فليس هناك تعارض، إذاً، بين أن يكون أفغانياً - كما قرر هو وأكد عارفوه - وبين أن تكون أسرته أو نفر منها قد أقامت بإيران. .

٢ - وهم يستدلون على إيرانيته بأن اسم أبيه هو «صفدر». . ويقولون: إن هذا الاسم مكون من مقطعين: «صف» العربية، ومعناها هو: «الطابور» و «الصف»، المتعارف عليه. . و: «در» الفارسية، ومعناها: «ممزق ومفرق»، أي أن معنى «صفدر» هو: ممزق الصف ومفرقه، وأن تلك الصفة هي من الصفات التي أسندها الإيرانيون إلى علي بن أبي طالب، ولقبوه بها. . فهو لقب لا يوجد إلا بين الشيعة، ولذلك فهو دليل على إيرانية أسرة

جمال الدين . . وأضافوا «دليلاً» آخر مشابهاً، وهو أن اسم خادم جمال الدين هو «أبو تراب» وهو من الكنى التي تكنى بها علي بن أبي طالب! . .

ورغم تهافت مثل هذا «الدليل» إلا أن هدف إجلاء الحقيقة وحسم هذه القضية يفرض علينا أن لا ندع «دليلاً» لأصحاب هذه الدعوى دون تفنيد . . ولذلك وجب علينا أن ننبه إلى أن؛ اسم والده هو «صفتر»، وليس «صفدر» . . وحتى لو سلمنا لهم بأنه «صفدر» فهو ليس اسماً فارسياً، لأن «صف» بمعناها الذي لا غنى عنه في تخريجهم، هي عربية غير فارسية . . ثم . . من قال إن الشيعة وحدهم هم الذين يصفون علياً بن أبي طالب بأنه ممزق صفوف الأعداء؟! . . إن منصفاً لا يستطيع أن يجادل في أن جمهور أهل السنة والشعوب التي تدين بالإسلام قاطبة يجلون علياً بن أبي طالب خاصة، وآل البيت عامة، ويعترفون له بالبطولة البارزة والمتفردة التي جعلت منه قاتل صناديد مشركي قريش يوم غزوة «بدر»، وقائد نصر الإسلام يوم «خيبر» ضد اليهود . . الخ . . الخ . . ثم . . . ألا يؤدي بنا اتخاذ التكني بكنية علي بن أبي طالب دليلاً على الفارسية والتشيع إلى أن نجعل - من باب أولى - من كل من يحمل لقب «علي» أو «حسن» أو «حسين» شيعياً وربما فارسياً كذلك؟! وماذا يقول أصحاب هذا الرأي فيما هو شائع بمصر من حب أهل البيت، والتسمي باسم علي، وغياب اسم «معاوية» تقريباً من الأسماء المألوفة لدى عامة الناس؟! هل جعل هذا، أو يجعل، من مصر شيعية؟ بمنطق

الذين يريدون أن يجعلوا من اتخاذ جمال الدين للقب «الحسيني» دليلاً على تعصبه للتشيع، بدلاً من أن يرجعوا ذلك إلى طبيعة العصر الذي كان الناس فيه يهتمون كل الاهتمام بإبراز انتسابهم إلى آل بيت الرسول، عليه الصلاة والسلام.. ثم.. إذا كان اتخاذ لقب «الحسيني» دليل تشيع، وإذا كان جمال الدين، كما قالوا، قد حرص على إخفاء تشيعه وفارسيته حتى تنجح دعوته في عالم السنة، فلم حرص على لقب «الحسيني»؟.. ولم صرح دائماً بأن أعز ما يفخر به هو انتسابه إلى نسل الرسول عليه الصلاة والسلام؟!..

٣ ـ وهم يستدلون على تشيعه وتشيع أسرته بدراسته العلوم الفلسفية وتوسعه في المنطق وعلم الكلام، زاعمين أن ذلك مما امتازت به الدراسات في البيئة الشيعية، على حين كانت محافل أهل السنة ومؤسساتهم التعليمية تقف بالدراسة عند الفقه والأصول، وتتوسع في الحديث والتفسير واللغة والأدب..

ونحن نرد هذا «الدليل» بالتنبيه على أن دراسة العلوم الفلسفية والمنطق والكلام قسمة مألوفة في منهج المسلمين التعليمي والتربوي منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري ولقد تأكدت هذه القسمة في القرن الثاني، وخاصة بعد ترجمة العلوم الفلسفية في عصر المأمون (١٧٠ ـ ٢١٨هـ ـ ٧٨٦ ـ ٨٣٣م).. والمعتزلة، وهم فرسان علم الكلام ومنشئوه لم يكونوا شيعة، وأعلام الفلسفة في الفكر الإسلامي لم يكونوا، في

غالبيتهم، من الشيعة أيضاً. . وحتى بعد سيادة التخلف وتراجع العلوم العقلية في العالم الإسلامي بسبب الاضمحلال الذي شهدت هذا العالم في العصور «المملوكية ـ العثمانية» ظلت للدراسات الفلسفية جاذبيتها في أماكن كثيرة وأوساط عديدة، وخاصة تلك التي امتزج فيها التفلسف بالتصوف، وهو اللون الذي درسه ومال إليه جمال الدين. . فدون أن نقلل من اهتمام أخوتنا الشيعة بالدراسات الفلسفية والعقلية ـ ونحن نعترف بأنهم ظلوا الممثلين لاهتمام التيار العقلاني الإسلامي بهذه الدراسات ـ فإن من الظلم لغيرهم أن نجردهم من هذه الاهتمامات. . ونحن عندما نرجع لسيرة حياة المفكر الإسلامي عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م) وهو معاصر لجمال الدين، نجده قد تعلم في سني تربيته الأولى: المنطق والرياضة والطبيعة، والكثير من العلوم التي درسها جمال الدين[1]. . ولم يكن، لذلك، شيعياً!. .

٤ ـ وهم يستدلون، كذلك، على فارسيته وإيرانيته باهتمامه الزائد بحركة الاصلاح في إيران. . ويقولون أنه قد حاول جعلها المركز الرئيسي «للجامعة الإسلامية». .

والحقيقة أن سيرة الرجل وفكره وواقع نضاله ينقض مقومات هذا «الدليل». . فحركة «الجامعة الإسلامية» التي رفع لواءها

---

(١) أنظر الدراسة التي قدمنا بها (الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي) ص ٢١ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٥ م.

كانت بمثابة تيار متميز في ساحة العمل من أجل التضامن الإسلامي ـ كما ستثبت في الفصل الذي عقدناه لدراستها ـ أما مركز نشاطه في هذا السبيل فلقد كان العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه، ثم إنه قد عمل زمناً كي يكون التجمع الإسلامي خلف خلافة آل عثمان، ومستفيداً من إمكانياتها في التصدي للزحف الاستعماري الأوربي على بلاد المسلمين. . أما عن مكان إيران من اهتمام الأفغاني، فنحن نعترف بأنه قد اهتم بها، لا باعتبارها المركز الرئيسي والنموذج الذي أراد أن يجسد فيه مذهبه في الاصلاح واليقظة والتجديد، وإنما لأنها تمثل الفكر الشيعي، ولقد رأى في تضامنها مع عالم الإسلام السنيّ التنسيق بين جناحي العالم الإسلامي والفكر الإسلامي، الأمر الذي يضمن لهذا العالم حركة قوية يتجاوز بها عصور التخلف والجمود إلى عصر النهضة والتحرر والتقدم. . حقيقة كان جمال الدين يخطط لإنهاض إحدى دول الإسلام، كي تصبح النموذج الذي يجذب بقية الدول إلى طريق التطور والاصلاح والتجديد. . وكما يقول الإمام محمد عبده، فإن «مقصده السياسي. . . كان هو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شؤونها، حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة والدولة بالدول القوية. . .»[1] تلك حقيقة، أو إن شئنا الدقة نصف الحقيقة، أما نصفها الآخر فقائم في أن الدولة التي سعى جمال الدين لأن تكون هي هذا النموذج كانت هي: مصر. . ولم يكن اختياره هذا إلا لأسباب واقعية

---

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ٢ ص ٣٥٢.

وموضوعية تحدث هو عنها فيما ترك لنا من آثار. . .

فمن الأمور الشهيرة في تاريخ الرجل أن سنوات حياته بمصر (١٨٧١ ـ ١٨٧٩م)، كانت أخصب سنوات عمره النضالي، وفيها قدم أثمن ما جادت به شخصيته من عطاء، سواء في الفكر أو في العمل السياسي، أو في صنع الرجال، وبناء التنظيمات. . . وكان وراء كل ذلك صلاحية التربة المصرية وقابليتها، وذلك للمخلفية الحضارية العريقة، والامكانيات السياسية والاقتصادية والبشرية، ودخولها، قبل غيرها، عصر الوحدة القومية، بل عراقتها وسبقها في هذا الميدان. . ومن يقرأ كلماته هو يبصر بوضوح أن مصر كانت النموذج الذي علق عليه آماله كي يكون مركز قيادة النهضة الشرقية كلها. . فهو القائل عنها: إن «المتأمل في سيرها يحكم حكماً ربما لا يكون بعيداً عن الواقع، أن عاصمتها لا بد أن تصير، في وقت قريب أو بعيد، كرسي مدنية لأعظم الممالك الشرقية، بل ربما كان ذلك أمراً مقرراً في أنفس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها، وهو أملهم الفرد كلما ألم خطب أو عرض خطر. . .». .[1] وهو الذي يصف نهضتها على عهد حكم محمد علي باشا (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨م) لها، فيقول: «إنها دخلت في طور جديد من أطوار المدنية، وظهر فيها شكل من الحكومة النظامية، وتقدمت فيه على جميع الممالك الشرقية بلا استثناء. . .». .[2] ومن كلماته

---

(١) (الخاطرات) ص ٢٨٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٠.

عن مصر: «إنها باب الحرمين.. وإن مسألتها أهم ما في المسألة الشرقية.. وهي أحب بلاد الله إليّ[1]!..»... ومن هنا نستطيع أن نعي معنى العبارة التي قالها الإمام محمد عبده، والتي رواها عنه الشيخ محمد رشيد رضا، يقول: «سمعت الأستاذ الإمام يقول: «إن السيد ـ (جمال الدين) ـ لم يعمل عملاً حقيقياً إلا في مصر!»..[2].

فمصر، وليست إيران، كانت هي الدولة والمجتمع الذي حاول جمال الدين أن يجعل منها المركز والنموذج للأمل الذي ناضل في سبيله.. ولم يكن ذلك لمذهبها الديني، وإنما للمؤهلات الحضارية والأسباب السياسية التي جعلت منها المجتمع المؤهل للقيام بهذا الدور المنشود.. دور القاعدة، والقلب، والعقل، والقيادة لنهضة الشرق ويقظة الإسلام!..

٥ ـ وهم، أيضاً، يستدلون على فارسيته وإيرانيته «بدليل» هو في الواقع ناقض وهادم لدعواهم كلها من الأساس.. ذلك أنهم يؤرخون لظهور هذه الدعوى في حياة جمال الدين بسنة ١٣١٣هـ (سنة ١٨٩٥م) بعد أن قام واحد من مريدي جمال الدين، هو ميرزا رضا، باغتيال الشاه الإيراني ناصر الدين (١٨٣١ ـ ١٨٩٦م) في ١٧ ذي القعدة بمقام عبد العظيم، وهو المكان الذي سبق لهذا الشاه أن قبض فيه على جمال الدين، حيث

---

(١) المصدر السابق. ص ٨٩.

(٢) (تاريخ الأستاذ الإمام) جـ ١ ص ٧٩. طبعة القاهرة سنة ١٩٣١.

طرده من إيران على نحو أثار مشاعر الإيرانيين وغير الإيرانيين . . فلقد اعتقد الشاه الإيراني الجديد ـ مظفر الدين ـ أن جمال الدين هو المحرض على اغتيال سلفه ناصر الدين . . وكان جمال الدين يحيا بالآستانة ، ففكر مظفر الدين في حيلة يحتال بها على السلطان العثماني عبد الحميد كي يسلم له جمال الدين ، وفي ذات الوقت تكون هذه الحيلة سبباً في زيادة نفور السلطان من جمال الدين . . فأمر مظفر الدين «خان بابا خان صاحب اختيار» حاكم «أسد آباد» أن يحرر عريضة تقول إن جمال الدين إيراني ، من أسد آباد ، وأن أسرته تعيش بها ، وأنه شيعي المذهب ، ووضع «سراة» البلدة توقيعاتهم عليها . . وأرسل الشاه هذه «الوثيقة» ، مع سفيره في الآستانة «علاء الملك» ، إلى السلطان عبد الحميد ، طالباً منه تسليم جمال الدين إلى إيران ، باعتباره مواطناً إيرانياً؟! . . ورغم أن السلطان قد رفض أن يسلم جمال الدين إلى شاه إيران ، تخوفاً من ثورة أنصاره ومريديه ، إلا أن هذه «الوثيقة» قد تحولت إلى سلاح يشهره الشيخ العثماني أبو الهدى الصيادي (١٢٦٦ ـ ١٣٢٨هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٩م) والدوائر الرجعية ، بل والسلطان نفسه ضد جمال الدين ، فهي قد جعلت منه شيعياً قد تستر في ثياب السنيين ، وإيرانياً قد تخفى بالانتساب إلى الأفغان! وهي «تهمة» خطيرة في عاصمة كالآستانة ، كان العداء السياسي والمذهبي محتدماً وحاداً بينها وبين بلاط طهران ، وفكر الشيعة بوجه عام! . .

بل لقد ظل خصوم جمال الدين وأعداء فكره وحركته

التجديدية والثورية يستخدمون هذا «السلاح» ضد مبادئه حتى بعد وفاته.. ففي ٢٩ رجب سنة ١٣١٦هـ (سنة ١٨٩٨م) كتب أبو الهدى الصيادي إلى الشيخ محمد رشيد رضا مهاجماً ترديد (المنار) لأفكار الأفغاني، وقال: «إني أرى جريدتك طافحة بشقاشق المتأفغن جمال الدين الملفقة، وقد تدرجت به إلى الحسينية التي كان يزعمها، وقد ثبت في دوائر الدولة رسمياً أنه مازندراني من أجلاف الشيعة.. وهو مارق من الدين كما مرق السهم من الرمية!..»[1]

فهي إذن حيلة ومؤامرة صنعها البلاط الشاهاني المستبد في طهران، عندما اصطنع تلك «الوثيقة» التي تزعم أن جمال الدين الأفغاني «إيراني، شيعي»، واستهدف منها أن ينفر منه آل عثمان كي يسلموه للدولة الإيرانية لتقتله قصاصاً من مقتل الشاه ناصر الدين.. وهي، بالتالي، فرصة استغلها أعداء الأفغاني بالآستانة كي ينفروا منه المجتمع السني المعادي لبلاط طهران.. ومن ثم، فما أوهاها من «حجة» يستند إليها البعض في محاولتهم إثبات «فارسية الأفغاني وشيعيته»، رغم ما كتبه هو عن نفسه، وما كتبه عنه الثقاة الذين عاصروه وعاشروه وخبروه!..

٦ ـ ثم هم، كذلك يلجأون إلى «وريقات» يسمونها «وثائق»، يحاولون بها إثبات «فارسية جمال الدين وإيرانيته» فينشرون صوراً

---

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٩٠. (ومازندراني: نسبة إلى مقاطعة مازندران، بإيران).

«لتذاكر سفر» باسم جمال الدين ـ وبالتحديد تذكرتين ـ مستخرجة إحداهما من القنصلية الإيرانية بالقاهرة، والأخرى من مثيلتها في «فينا»[1]. . وفي رأيهم أنه ما دام الرجل قد استخرجت له هذه التذكرة، وحملها، واجتاز بها الحدود، فلا بد أن يكون إيرانياً؟!. .

وبادىء ذي بدء، فنحن نقول إن حمل الإنسان المفكر والمناضل لجواز سفر من دولة ما لا ينهض دليلاً على أنه من مواليد تلك الدولة بأي حال من الأحوال، فكثيرون من الذين تسوء علاقاتهم بموطنهم الأصلي، والذين يناضلون ضد النظم السياسية السائدة في مواطنهم الأصلية يحملون جوازات سفر مستخرجة من بلاد أخرى، دون أن يكونوا مواطنين فيها، فضلاً عن أن يكونوا من مواليدها؟!. . ذلك أمر شهير. . وكثير!. .

ثم. . إن لدينا على هذه «الوثائق» ما هو «أهم» و «أكثر». . لدينا ما يثبت أنها «مزورة ومزيفة»، خصيصاً لتخدم الفكر الطائفي الذي يجتهد ليخصص الأفغاني بمذهب بعينه وإقليم بالذات. . أما الأدلة على زيف هذه «الوثائق» فهي:

أ ـ إن «التذكرة» المستخرجة من القنصلية الإيرانية في القاهرة مكتوبة بالفارسية، ومطبوعة بالمطبعة، والاسم المستخرجة له ـ وهو مكتوب بالقلم ـ هو: «السيد المحترم جمال الدين». .

---

(١) (أنظر صورة التذكرتين في (دائرة المعارف الإسلامية الشيعية) المجلد الثاني الجزء السادس ص ١٤، ١٥. ولقد صورناهما ونشرناهما في آخر هذا الكتاب.

وليس في التذكرة ما يثبت أن جمال الدين هذا هو جمال الدين الأفغاني؟!..

ب - في التذكرة، وأسفل الاسم عبارة: «متوجه إلى اسلامبول»، الأمر الذي يعني أنها قد استخرجت جواز سفر لـ «جمال الدين» المتوجه إلى عاصمة الدولة العثمانية.. فإذا علمنا أن تاريخ استخراج هذه «التذكرة» - كما هو ثابت عليها، في أسفلها، هو: «في يوم السبت ١٣ جماد أول سنة ١٢٨٨هـ».. وبحثنا في سيرة جمال الدين الأفغاني بذلك التاريخ تأكد لنا أن لا علاقة للرجل بهذه «التذكرة»، التي إما أن تكون «مزيفة»، أو خاصة بآخر يحمل اسم «جمال الدين»!.. ففي ذلك التاريخ - ١٣ جماد أول سنة ١٢٨٨هـ - والذي يوافق ٣١ يوليه سنة ١٨٧١م - كان الأفغاني قد استقر بمصر، التي جاءها في أول محرم سنة ١٢٨٨هـ (٢٣ مارس سنة ١٨٧١م) ولم يسافر في ذلك التاريخ إلى اسلامبول؟!.. تلك التي كان قد غادرها منفياً، بطلب من السلطان، بعد خلافه مع حاشيته وصراعه مع الشيوخ!..

جـ - ثم إن الرجوع إلى حسابات الشهور القمرية يوجه إلى هذه «التذكرة» طعناً جديداً «بالتزييف والتزوير»، فهي تقول إن يوم الثالث عشر من جماد أول هو يوم السبت، بينما كان هذا التاريخ موافقاً ليوم الاثنين، فلقد بدأ جماد أول، ذلك العام، يوم الأربعاء - ١٩ يوليه سنة ١٨٧١م ١٣ أبيب سنة

١٥٨٧ قبطية[١] - ووجود فارق يومين بين حسابات الشهر الثابتة وبين ما في «التذكرة» يقطع بزيفها وتهافتها.. وليس بالفرق الذي يمكن أن يعزى للاختلاف - بسبب الاعتماد على رؤية الهلال - بين «الواقع» وبين «الحساب الفلكي» للشهور، فذلك الخلاف لا يتعدى اليوم الواحد، عندما يحدث، ثم يعود الاتفاق في الشهر التالي!..

د - إن «التوقيع» الموجود على «التذكرة» المستخرجة من القنصلية الإيرانية في «فينا» - باعتباره «توقيع» جمال الدين الأفغاني، «مزيف» هو الآخر؟!..

فمفردات كلماته هي: «شيخ جمال الدين الحسيني».. ولقب «شيخ» هذا لم يكن مما يستخدمه جمال الدين الأفغاني، ولا مما اشتهر به، ولا مما هو مألوف سبقه لتوقيعه.. ثم.. أي «شيخ» ذلك الذي يذكر «مشيخته» عندما يوقع على جواز سفره؟!..

لقد كان الأفغاني، كما تثبت «توقيعاته» يوقع هكذا: «جمال الدين الحسيني»... وفي بعض الأحيان كان يلحق صفة «الأفغاني» بالتوقيع... وحتى اللقب المحبب إليه، والذي اشتهر به، حتى ولو لم يذكر اسمه، وهو لقب: «السيد»، لم يكن يكتبه عند «التوقيع»، فما بالنا بلقب: «شيخ»؟!..

---

(١) أنظر تقويم ذلك العام في (كتاب التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالقبطية والافرنكية) ص ١٣٣٦ - وهو من تأليف محمد مختار باشا المصري. دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة، طبعة المؤسسة العربية. بيروت سنة ١٩٨٠ م.

وأكثر من هذا، وفوقه، فإن «المقارنة الخطية» بين «التوقيع» . . الموضوع على هذه «التذكرة»، وبين «التوقيعات» الثابتة للأفغاني، في مراسلاته وكتاباته، تقطع، ومن الوهلة الأولى، بزيف هذا «التوقيع»، ومن ثم بزيف هذه «التذكرة» وتزييفها؟! . .

ذلك مبلغ حظ هذه «الوثائق» من «الصدق» في التدليل على ما يزعمون[1]! .

٧ ـ و «دليل»، أخير، لهم على «شيعية» الأفغاني، التي يستدلون بها على «إيرانيته» . . وهي «العمامة النجفية» التي كان يلبسها عندما يزور «النجف الأشرف» بالعراق؟! . .

حقاً لقد كان الرجل يلبس ملابس مجتهدي الشيعة وعلمائها وسادتها عندما يزور العتبات الشيعية المقدسة، وله صور عدة بهذا الزي، سواء وحده أو مع فقهاء الشيعة وعلمائها . . .

لكنه . . . ألم يلبس الرجل، في كل موطن زاره وعاش به، زي أهله؟! . . وألا تثبت صوره ـ التي جمعناها في الجزء الأول من أعماله الكاملة ـ ذلك بما لا يدع مجالاً للاستدلال بالعمامة الشيعية السوداء على تشيعه، إلا بمقدار ما يثبت «طربوشه» بالآستانة أو مصر «تركيته»، أو «عقاله» العربي «حجازيته»، و «عمامته الإفغانية» أفغانيته . . الخ . . الخ!! . .

---

(١) أنظر في نهاية هذا الكتاب: صور «التذكرتين» وكذلك صور خطابين بخط الأفغاني وتوقيعه، وقارن بين «التوقيعات».

تلك هي «الأدلة».. وهذه هي «الوثائق» التي يستند إليها الزاعمون لفارسية جمال الدين وإيرانيته...

وهنا ـ وبعد تفنيدها ـ لنا أن نسأل: هل لهذا الزعم، بعد ذلك، من مكان؟!.. بل.. وهل له، قبل ذلك، من مكان إذا نحن احترمنا عقولنا ونحن نقرأ لجمال الدين نفسه كلماته التي يقول فيها عن نفسه: «... لقد استوقفتني الأفغان، وهي أول أرض مس جسمي ترابها، ثم الهند، وفيها تثقف عقلي، فإيران، بحكم الجوار والروابط، وإليها كنت صرفت بعض همتي.. الخ.. الخ..»[1].

لا نعتقد أن ثمة مكان لزعم هؤلاء الزاعمين!..

٨ ـ وإذا كانت هذه هي «أدلة» بعض الفرس الذين نحو هذا النحو في الدراسة لموطن الأفغاني، فإن بعض علماء الاستشراق الغربيين قد أيدوا ذلك، ولكن من منطلق آخر، فهم يعللون «ادعاء» جمال الدين للأفغانية دون الإيرانية «بعدم ثقته في حماية إيران لرعاياها في الخارج، كما أنه لم يكن يعتمد اعتماداً قوياً على تلك الدولة في صيانة حقوقه ورعاية شؤونه!».. وينسى، بل يتناسى أصحاب هذا الرأي أن الأفغاني لم يعتمد يوماً على حماية دولة من الدول أو حكومة من الحكومات.. وقصته مع الحكومة الأفغانية خير دليل، وسيأتي عنها الحديث بعد حين.

(١) أنظر (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) الجزء الثاني. مقال «وحدة الأديان وانقسامات أهلها».

وهكذا تتهاوى «الحجج والأدلة» التي ساقها هذا الفريق على أن جمال الدين «فارسي» من إيران. . وللانصاف فإن نفراً من علماء الفرس يقفون موقفاً «توفيقياً معتدلاً» عندما يقولون: «إن أسرة جمال الدين هي من بيوت العلم والشرف في بلاد فارس، وقد هاجرت إلى الأفغان، وأن السيد جمال الدين ولد في بلاد الأفغان، فهو أفغاني منشأ، فارسي في الأصل[1]».

ولعل هذا الرأي يفسر لنا وجود نفر من أسرته في «أسد أباد» الإيرانية، ويرشح احتمال أن تكون قد حدثت «عودة» لبعض أفراد الأسرة من الأفغان إلى إيران بعد أن أجلاهم الأمير «دوست محمد خان» عن موطنهم «أسعد آباد» وجمال الدين ابن ثمان سنوات. .

وهناك تفسير آخر لهذا الخلاف الناشب حول موطن الأفغاني يحدثنا عنه تلميذه عبد القادر المغربي فيحكيه قائلاً: «لقد سمعت فاضلاً إيرانياً أزهرياً - (بمصر) - يروى عن شيوخ قومه أن والد السيد جمال الدين إيراني، من ولاية (مازندران)، إحدى مقاطعات إيران، وكان ضابطاً في الجيش الإيراني. فارتأت حكومة إيران أن ترسل ضابطها هذا إلى بلاد الأفغان في مهمة - تتعلق بالحدود بين المملكتين - أو لسبب آخر من الأسباب - فذهب الضابط إلى بلاد الأفغان، وطابت له السكنى فيها، وتزوج إحدى كرائمها، وولد له جمال الدين منها في بلاد

(١) (تاريخ الأستاذ الإمام) جـ ١ ص ١٠١.

الأفغان. أو أن جمال الدين ولد لأبيه في إيران، ثم حمله أبوه معه إلى الأفغان حين ذهابه إليها».

كما أن هناك تفسيراً ثالثاً لهذا الخلاف حول «موطن» جمال الدين، يشير إليه الشيخ رشيد رضا عندما يقول: «.. ومن الناس من يظن أن ادعاء بعض الفرس أن السيد (جمال الدين) منهم، هو من قبيل ما جرت به العادة في الرجال العظام من تنازع الشعوب لهم!»[1]

فهي إذن المحبة والرغبة في تحصيل أسباب العزة والفخار.. ولكنها هنا، علاوة على مجافاتها للحقيقة التاريخية، قد أسست على «وثيقة» صنعتها العداوة والبغضاء لجمال الدين، والرغبة في قتله انتقاماً لمقتل الشاه ناصر الدين.. ثم زيفت «الوثائق» بعد ذلك انتصاراً لأحد أطراف هذا الخلاف!..

ذلك عن الخلاف حول «موطن» فيلسوفنا وثائرنا الكبير.[2]

* * *

أما عن مذهبه.. ودعوى القائلين بفارسيته أنه كان شيعياً جعفري المذهب، بل متعصباً للشيعة، فإن حجتنا في نقض هذه الدعوى ستكون أسرع في الحسم.. لأن دعوى تشيعه قد جاءت

(١) المصدر السابق جـ ١ ص ١٠١.

(٢) كان الأفغاني إذا سئل عن وطنه ـ بالمعنى الضيق والأقليمي ـ يقول: «ليس لي وطن.. على أنه لا وطن اليوم للمسلمين!» يشير بذلك إلى غربة المسلمين في بلادهم!.

تبعاً لدعوى فارسيته، وهي قد انتقضت، كما أنها دعوى تكذبها كتابات الذين خبروا مذهبه الفكري وآراءه الكلامية ومشربه الفلسفي، بل وتكذبها كذلك كتاباته هو فيما خلف لنا من تراث . .

فالإمام محمد عبده يقطع بأن مذهب الأفغاني الكلامي هو مذهب الإسلام، كإسلام، وليس مذهباً بالمعنى الضيق المشهور، وينبه إلى أنه لم يكن «مقلداً» في آرائه، ولكنه كان يفكر ويسلك في إطار فكر السنة الصحيحة، مع ميل إلى التصوف في الفكر والسلوك، ويذكر أن مذهبه الفقهي كان مذهب أبي حنيفة، فيقول: «. . . أما مذهب الرجل: فحنيفي حنفي، وهو وإن لم يكن، في عقيدته، مقلداً، لكنه لم يفارق السنة الصحيحة، مع ميل إلى مذهب السادة الصوفية»[٢].

وعندما يبعث أحد أعضاء (جمعية العروة الوثقى) إلى الإمام محمد عبده، في باريس، يسأله عن مذهب قيادة الجمعية، وهل هو المذهب (الظاهري)؟ يرد عليه قائلاً: «أما ما ذكرت في كتابك من اسم «الظاهرية»، فلم يكن يخطر على بالي توجه فكركم إليه . . . إننا سنيون أشعريون أو ما تريديون، وأننا في أعمال العبادات دائرون بين المذاهب الأربعة، فمنا المالكي والشافعي والحنبلي والحنفي، وفي المعاملات على مذهب حاكم البلاد، إن وافق واحداً منها، فإن كان على غيرها توقينا المرافعة إليه ما أمكننا. . .»[١].

---

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ٢ ص ٣٥١.

(٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ٦١٤.

ويؤكد هذه الحقيقة معاصر له وعارف به هو «ميرزا السيد حسين خان عدالت التبريزي»، الذي يسجل من كلمات الأفغاني في حواره وأجوبته عن أسئلة سأل أصحابها عن مذهبه، يسجل ما يؤكد رفض الرجل الالتزام بمذهب من المذاهب التي تفرقت إليها الأمة، والتقليد لإمام من أئمة هذه المذاهب.. يقول ميرزا السيد حسين خان: «وكان كل من يسأل عن دين - (مذهب) - السيد يجيبه: «بأني مسلم»! وحدث أن سأل أحد علماء السنة - وكان يلقي درساً - السيد قائلاً: ما عقيدتك؟ فأجاب: «إني مسلم»! فسأله ثانية: من أي المذاهب أنت؟ فأجاب السيد: «إني لم أعرف في أئمة المذاهب شخصاً أعظم مني حتى أسلك طريقته!».. وأعاد صاحب الدرس القول مرة اخرى: لقد ادعيت كبيراً، فأي المذاهب الأربعة يطابق عملك؟ فأجاب السيد: «إني أوافق بعضهم في أمر، وأخالفهم في أمور!»[1].

بل إننا نستطيع أن نجد في نصوص الأفغاني ما يؤكد أن رؤيته لقضية المذاهب و«التمذهب» كانت ضد الرؤى الضيقة التي اشتهرت والتي لا زالت شهيرة في الأوساط الإسلامية حتى الآن، فلقد كان الرجل ينظر إلى كل من يؤمنون بنبوة محمد ﷺ، على أنهم أبناء مذهب واحد، سواء أكانوا ممن يسمون أهل السنة أم من المتكلمين عامة أو كانوا من الفلاسفة والحكماء. فهو يعيب

---

(١) (جمال الدين الأسد آبادي) ص ١٦٢.

على من يسمون أنفسهم «أهل السنة» تكفير الحكماء، ويقول: «. . . يدعون السنة، وهم ناصرو البدعة! وأي بدعة أكبر من تكفير من يدعون الإيمان بما جاء به محمد بعضهم لبعض، بدون استناد إلى كتاب ولا إلى سنة، وإنما هو لمجرد أن يقولوا: مذهبه يخالف مذهبنا! . قد رأوا أن لا يوافقوا الحكماء في قول من الأقوال! . . فما بالهم لا ينكرون نبوة نبينا لأن الحكماء يقولون بها؟! والعجب! أي ضرر في أن يوافقنا على ما نقول جميع أهل العالم؟!، بل ذلك مما يحقق غرضنا، وهو غاية سعي العاقل، خصوصاً الذي يدعي أنه من أهل السنة، ورافض البدعة. . »[1].

وإذا كانت هذه النصوص كافية في تقرير رفض الأفغاني «للمذهب» بالمعنى الضيق، ونقده لمذاهب السنة في شططها أو شطط بعض رجالها الذين تعصبوا وتمادوا في التعصب المذهبي، فإن للرجل نصوصاً كثيرة وحاسمة تؤكد رفضه للتشيع وبراءته من شبهات التعصب المذهبي. .

فهو يرفض الفكرة الأساسية والمحورية التي قامت عليها فرقة الشيعة، والتي بدون الاعتقاد بها لا يكون المرء شيعياً، ولا تكون هناك مبررات لقيام مذهب التشيع، سواء في الحاضر أو عبر التاريخ . . يرفض نظرية: «ضرورة وجود الإمام المعصوم، الذي هو حجة ومعلم للدين» . . ويتبنى نظرية كل من عدا

(١)(التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية) التعليق (٧١).

الشيعة، من قال بأن الشرع والقرآن هما: المعلم، وأن بلاغ النبوة للدين قد أغنى عن الإمام المعصوم.. وفي ذلك يقول: «.. كفى بالشرع والإيمان معلماً، فيكفي ما نتيقنه من القرآن، فلا حاجة إلى المعلم المخصوص، وهو الإمام المعصوم. ولسنا نحتاج إلى نائب عن الشرع إلا في مجرد التبليغ، ثم من الشرع نفسه يكون العلم والأخذ..»[1].

وعندما يعرض للواقع العملي، المتمثل في انقسام الأمة الإسلامية إلى: سنة، وشيعة.. يدين هذا الانقسام، ويرفض أن يكون له مايبرره، سواء من الفكر الإسلامي أو من واقع الحياة وضرورتها.. فيقول: «ظهر لآل البيت النبوي، في أوقات وأزمنة مختلفة أحزاب وشيع، فمنهم من ضل (كالمؤلهة)، وهم من يقولون بألوهية علي بن أبي طالب، ومنهم (المفضلة) و (الغلاة) في محبة أهل البيت، وقد دخل الاثنان تحت حكم من قال: «يهلك فينا، أهل البيت، محب غال وعدو قال!»..

أما المفضلة من الشيعة، وهم يقلدون في المذهب الإمام «جعفر الصادق»، فهذا الجمهور من المسلمين لمجرد تقليدهم للإمام جعفر، ومغالاتهم في حب الآل، وتفضيلهم للإمام علي لا يجب أن نخرجهم من عداد المسلمين. ونجسم أمر هذه الفروق في الفروع، وصارت واسطة للتفرقة والنزاع، فللخصام، فللاقتتال.. تلك الأمور التي سهل وجودها جهل الأمة، وسفه

---

(١) المصدر السابق. التعليق (٧٤).

الملوك الطامعين في توسيع ممالكهم.

فالملوك من السنيين هولوا وأعظموا أمر الشيعة لاستهواء العوام بأوهام غريبة وعزويات عجيبة على شيعة أهل البيت، ليتسنى لهم بذلك تحزيب الأحزاب، وتجييش الجيوش، ليقتل المسلمون بعضهم بعضاً وبحجة الشيعة والسنية، وجميعهم يؤمنون بالقرآن وبرسالة محمد، ﷺ..

أما مسألة تفضيل الإمام علي، والانتصار له يوم قتال معاوية وخروجه عليه، فلو سلمنا أنه كان في ذلك الزمن مفيداً، أو ينتظر من ورائه نفع لإحقاق حق، أو إزهاق باطل، فاليوم نرى أن بقاء هذه النعرة، والتمسك بهذه القضية التي مضى أمرها وانقضى مع أمة قد خلت، ليس فيها إلا محض الضرر، وتفكيك عرى الوحدة الإسلامية.

لو أجمع أهل السنة اليوم ووافقوا المفضلة من الشيعة (من عرب وعجم)، وأقروا وسلموا بأن علياً بن أبي طالب كان أولى بتولي الخلافة قبل أبي بكر، هل ترتقي بذلك العجم؟! أو تتحسن حال الشيعة؟!

أو لو وافقت الشيعة أهل السنة، بأن أبا بكر تولى الخلافة قبل الإمام علي بحق، فهل ينهض ذلك بالمسلمين السنيين، وينتشلهم مما وقعوا فيه اليوم من الذل والهوان، وعدم حفظ الكيان؟!

أما آن للمسلمين أن ينتبهوا من هذه الغفلة؟! ومن هذا الموت قبل الفوت؟!

يا قوم! وعزة الحق، إن أمير المؤمنين علياً بن أبي طالب، لا يرضى عن العجم، ولا عن عموم أهل الشيعة إذا هم قاتلوا أهل السنة، . أو افترقوا عنهم لمجرد تفضيله على أبي بكر، وجميعهم لا يحسنون أمر دنياهم «والناس أبناء ما يحسنون».

وكذلك أبو بكر، فلا يرضيه أن تدافع أهل السنة عنه، وأن تقاتل الشيعة لأجل تلك الأفضلية التي مر زمنها، والتي تخالف روح القرآن الآمر أن يكونوا (كالبنيان المرصوص). .

أما قضية التفضيل، فلو استحقت البحث بعد تلك الأجيال لكفى أن يقال لحل إشكالها: «إن أقصر الخلفاء الراشدين عمراً تولى الخلافة قبل أطولهم عمراً»! . . فلو تولى الخلافة بعد النبي، ﷺ، علي بن أبي طالب، لمات أبو بكر وعمر وعثمان ولم يتيسر لهم خدمة الإسلام والمسلمين بما استطاعوا أن يخدموه به. رضوان الله عليهم أجمعين. حكمة الله في خلقه، وإن أكرمكم عند الله أتقاكم»[1].

هذا عن مذهبه الفكري. . وقد رأينا كيف انهارت دعوى «تشيعه وتعصبه للشيعة»، كما انهارت دعوى فارسيته وانتمائه، من حيث النشأة، للفرس وإيران دون الأفغانيين وأفغانستان. .

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) طبعة القاهرة - الأولى سنة ١٩٦٨ م - ص ٣٢٤ - ٣٢٦. ثم هو يهاجم «الباطنية»، أي الدولة الفاطمية الشيعية في رسالته «الرد على الدهريين». انظر نفس الطبعة من «أعماله الكاملة» ص ١٥٨.

لقد كان الأفغاني مسلماً، ناضل لإيقاظ كل المسلمين، وعمل لتجديد الحياة في كل ديار الإسلام، بل وفي عموم الشرق، بما فيه من بلاد ومن فيه من بشر وما حوى من مذاهب وتيارات[1].

* * *

والآن.. وبعد أن حسمنا هذه القضية الخلافية حول الموطن الذي نشأ فيه الأفغاني، وما ارتبط بها من قضية «المذهب» الذي تمذهب به، نستطيع أن نكتشف حياته الخصبة والغنية في «بطاقة» تسجل أحداث تلك الحياة ومراحلها، وخاصة قسماتها البارزة، في عدد من النقاط.

● فاسمه: محمد جمال الدين.. واسم أبيه: صفتر بن علي بن مير رضى الدين محمد الحسيني، شيخ الإسلام، ابن مير زين الدين الحسيني، القاضي، ابن مير ظهير الدين محمد الحسيني، شيخ الإسلام، ابن مير أصيل الدين محمد الحسيني، شيخ الإسلام.. ثم يستمر نسبه في الصعود إلى علي بن أبي طالب، ماراً بواحد من أئمة المحدثين، وهو السيد علي الترمذي..

أما والدته فهي: السيدة سكينة بيكم بنت مير شرف الدين الحسيني، القاضي.. وهي تنتمي إلى أسرة أبية، فهي أبنة عمه،

---

(١) ثم ألا يدعو إلى الرثاء زعم القائلين بشيعية الأفغاني أنه قد ضم الإمام محمد عبده إلى مذهبه، فأصبح هو الآخر شيعياً؟!.. انظر (دائرة المعارف الإسلامية الشيعية) المجلد الثاني. الجزء السادس. ص ٢٦، ٢٧.

لأن والدها كان أخاً لمير رضى الدين محمد الحسيني، شيخ الإسلام..

● وكان ميلاده ببلدة «أسعد آباد»، في خطة «كنر» من أعمال «كابل» - كما قدمنا - في شهر شعبان سنة ١٢٥٤ هـ (سنة ١٨٣٨ م)..

● وفي منزل والده نشأ، وعندما بدأ يدرك شرع والده في تنظيم تعليمه بإشرافه.. وظل تعليمه بالمنزل حتى بلغ العاشرة من عمره.. أي حتى بعد انتقالهم عن «أسعد آباد» بعامين.. وفي هذه السن حفظ القرآن الكريم، ولقد أنجز حفظه في بضعة شهور، كما درس مبادىء اللغة العربية فأتقنها جيداً.. وظهر ولوعه بالمناقشة في المسائل الدينية.. وهوايته للأسفار والرحلات..

● وفي سنة ١٢٦٤ هـ (سنة ١٨٤٨ م) كان والده يشتغل بالتدريس في مدرسة «قزوين»، فالتحق بها جمال الدين، ومكث فيها مدة عامين.. وفي تلك الفترة ظهرت منه اهتمامات بدراسة العلوم، فكان يصعد إلى سطح المنزل يتأمل النجوم لدراستها!.. وعندما ظهر وانتشر مرض الطاعون بقزوين، حاول دراسة أجساد الموتى من ضحاياه، رغبة في الوصول إلى أسرار المرض وأسبابه، فخاف عليه والده مغبة ذلك، فانتقل به إلى طهران أوائل سنة ١٢٦٦ هـ (سنة ١٨٤٩ م)... ويتحدث جمال الدين عن هذه الرحلة إلى طهران فيقول: «وصلنا إلى

طهران في أوائل سنة ١٢٦٦ هـ، ونزلنا في محلة سنكلج، ضيفين على سليمان خان، المعروف بصاحب اختيار. ثم سألت عن أكبر علماء طهران في ذلك الوقت، فقيل لي: إنه أقاسيد صادق، فتوجهت إلى مجلس درسه في اليوم التالي، دون أن أخبر والدي بذلك، فوجدته جالساً بين طلابه يقرأ كتاباً عربياً، ويشرح مسألة من المسائل العلمية، ولاحظت أنه شرحها شرحاً مقتضباً، فطلبت منه أن يعيد شرحها بصورة أكثر تفصيلاً، حتى يتفهمها الجميع. فتعجب الشيخ من جرأتي وفضولي، ولكني أجبته بأن طلب العلم لا فضول فيه، ثم قمت بقراءة تلك المسألة وتفسيرها، فتحرك الشيخ من مكانه، فظننت أنه يريد بي شراً، ولكنه أقبل علي، وضمني إلى صدره، وقبلني، ثم أرسل إلى والدي يستدعيه، وأمر أن تشترى لي عباءة وعمامة، وأن يلبسوني العباءة، ثم قام هو بلف العمامة، ووضعها بيده فوق رأسي، وكنت حتى ذلك الوقت ألبس قلنسوة ولا ألبس عمامة!».

● ومن طهران سافر جمال الدين، مع والده، في نفس العام - (سنة ١٢٦٦ هـ) - لزيارة معالم النجف ومشاهدها.. وكان سفرهما عن طريق «بروجرد».. وفي «بروجرد» رحب بهما نفر من أهلها في مقدمتهم الحاج ميرزا محمود المجتهد، الذي استضافهما ثلاثة أشهر. وعندما وصلا إلى النجف استضافهما الشيخ مرتضى في منزل خصصه لهما..

وفي النجف مكث جمال الدين أربع سنوات - أما والده فقد غادرها بعد بضعة أشهر - وفي هذه السنوات درس العلوم

الإسلامية وغيرها، درس: التفسير والحديث والفلسفة والمنطق والكلام والأصول والرياضة والطب والتشريح والهيئة والنجوم..

● وفي سنة ١٢٧٠ هـ (سنة ١٨٥٤ م) غادر جمال الدين النجف، بنصيحة من الشيخ مرتضى، على أثر مكيدة دبرها ضده نفر من العلماء، وطلب منه الشيخ مرتضى التوجه إلى الهند.. وفي الطريق إليها عرج على والده في أسد آباد، فرغب إليه والده الإقامة بها، فاعتذر، وقال: «إنني كصقر محلق يرى فضاء هذا العالم الفسيح ضيقاً لطيرانه! وإنني لأتعجب منكم إذ تريدون أن تحبسوني في هذا القفص الضيق الصغير!».

ثم مر بميناء «بوشهر»، فاستضافه هناك الحاج عبد النبي آل صفر.. ومنها ذهب إلى «بومباي».. ثم أقام بمملكته سنة وبضعة أشهر في دار الحاج عبد الكريم.. وفي كلكتة درس العلوم الأوروبية والرياضة الحديثة..

● ومن الهند أبحر قاصداً مكة المكرمة للحج إلى بيت الله الحرام.. فوصل مكة سنة ١٢٧٤ هـ (سنة ١٨٥٧ م) بعد أن مر في طريقه إليها بعدد من المدن زارها وأقام فيها..

● وبعد مكة زار النجف وكربلاء.. ثم أسد آباد، فمكث بها ثلاثة أيام.. ثم غادرها إلى طهران، فأقام بها بضعة أشهر، فتن به فيها شيخ الطريقة الذهبية، ميرزا بابا الذهبي، فترك طريقته ومدينته وتبع جمال الدين.. ومن طهران ذهب إلى خراسان..

● ولم تكن رحلات جمال الدين هذه ـ التي امتازت بالكثرة ـ ولم تكن إقاماته بالمدن التي زارها ـ والتي امتازت بالقصر ـ لم تكن تعبيراً عن نفسه في سجيتها وطبيعتها، بقدر ما كانت تجسيداً للقلق الذي كان يعيشه، والشوق الذي كان يحدوه كي يعود إلى وطنه الأفغان، وبلاده التي أجبرت أسرته على الجلاء عنها . . ومن هنا كان سفره إلى كابل التي «كانت هدفه الأول» ـ كما يقول ابن أخته ميرزا لطف الله ـ وفي عاصمة وطنه لقي الأمير دوست محمد خان، فتوثقت بينهما الصلات، وأقام، وهناك ألف أول كتاب خطه قلمه، وهو [تتمة البيان في تاريخ الأفغان]، الذي كتبه باللغة العربية . . وفي هذه السنوات، كذلك، مارس أولى تجارب حياته السياسية، وخاض أولى معاركه ضد الاستعمار والاستبداد . .

● وفي الصراعات السياسية بين أمراء الأفغان وقف جمال الدين مع الأمير محمد أعظم خان، الذي حارب صهره وابن عمه الأمير دوست محمد خان سنة ١٢٧٩ هـ ـ سنة ١٨٦٢ م) . . ولقد وصل جمال الدين إلى منصب الوزير الأول ـ (رئيس الوزراء) ـ في جهاز دولة الأمير محمد أعظم خان . . ولعب دوراً بارزاً في التجهيز الحربي لهذه الصراعات . .

ولم تنته هذه الصراعات الداخلية بموت دوست محمد خان سنة ١٢٧٩ هـ (سنة ١٨٦٢ م)، بل تلتها حروب أهلية عديدة، انتهت بنجاح شير علي خان في احتلال «كابل» سنة ١٢٨٥ هـ

(سنة ١٨٦٨ م)، والاستئثار بحكم الأفغان وعرشها، مما اضطر محمد أعظم خان إلى قبول الرحيل عن عاصمته والعيش في منفاه بنيسابور، في إيران.. وبذلك فقد جمال الدين منصبه الوزاري ونفوذه الإداري.. ولكنه ظل مقيماً «بكابل»، واضطر الأمير شير علي خان إلى تركه فيها خوفاً من نفوذه ومكانته بين الناس، واحتراماً لنفوذ عشيرته هناك..

● ولكن جمال الدين رغب في السفر من «كابل» ـ بحجة الذهاب إلى الحج ـ لأن مناخ الحكم الجديد، الموالي للاستعمار الانجليزي، أصبح عائقاً أمام نشاطه، فوافق شير علي خان على مغادرته للبلاد، شريطة أن لا يذهب إلى إيران، مخافة أن ينضم هناك إلى الأمير محمد أعظم خان.. فرحل عن الأفغان ـ بعد هزيمة محمد أعظم بثلاثة أشهر ـ قاصداً الهند، فوصلها سنة ١٢٨٥ هـ (سنة ١٨٦٨ م)..

وفي الهند فرضت عليه حكومتها الانجليزية حصاراً يحول بينه وبين لقاء العلماء وجماهير المسلمين.. وبعد شهر قامت بترحيله في إحدى سفنها، وعلى نفقتها إلى مدينة السويس..

ومن السويس وصل جمال الدين إلى القاهرة، في أولى زيارتيه لمصر، وكان ذلك سنة ١٢٨٦ هـ (سنة ١٨٦٩ م).. فأقام بها نحو أربعين يوماً، اجتمع حوله فيها لفيف من طلاب العلم الشرقيين ـ خاصة السوريين ـ الذين كانوا يطلبون العلم بالجامع الأزهر، حيث رغبوا في علمه، وسألوه أن يشرح لهم بعض

الكتب، فلبى رغبتهم، وشرح لهم، في بيته، كتاب [شرح الإظهار] في اللغة العربية، كما قام بزيارة الجامع الأزهر وبعض معالم القاهرة، ولقي نفراً من علمائها لقاء عابراً . .

● وفي القاهرة غير جمال الدين خط سيره، فبدلاً من التوجه إلى مكة، للحج، قصد الآستانة، عاصمة السلطنة العثمانية، فوصل إليها، وكان السلطان يومئذ: عبد العزيز محمود (١٢٧٧ ـ ١٢٩٣ هـ ـ ١٨٦٠ ـ ١٨٧٦ م) . . وهناك استقبل استقبالاً طيباً، ورحب به عدد من أبرز ساسة العثمانيين، في مقدمتهم الصدر الأعظم عالي باشا، وفؤاد باشا . . كما استقبله السلطان ونال تقديره واحترامه . .

وفي الآستانة درس اللغة التركية وأتقنها بعد ستة شهور . .

وبعد شهور قليلة تقرر تعيينه عضواً في المجلس الأعلى للمعارف، وكان منيف باشا هو وزير المعارف . وبدأ يمارس ألواناً من نشاطه السياسي والفكري هناك . .

ففي السياسة: كانت هناك أزمة مستعصية بين الدولة وبين إقليم اليمن، التي كانت تحارب في سبيل الاستقلال، وترفض قبائلها العربية الزيدية سلطة العثمانيين التركية السنية . . فعرض جمال الدين على قادة الدولة وساطته في تسوية هذه الأزمة، ولكن كبار رجالات الدولة، الذين كانوا قد فشلوا في حل النزاع، أشاروا برفض وساطته، مخافة أن ينجح فيما فشلوا هم فيه؟! . .

وفي الفكر: كان يلقى الخطب والأحاديث بجامع الفاتح

الكبير، وكان بجلسه يجتذب صفوة المثقفين وكبار رجالات الدولة، فحسدته على ذلك القيادات الفكرية الرسمية التقليدية، ورأت فيه خطراً على مكانتها ونفوذها، كما رأت في فكره العقلاني المتحرر ثورة على فكريتها الجامدة المشعوذة الرافضة لأي لون من ألوان الإصلاح والتجديد..

فمثلاً: في إحدى محاضراته استشهد بشعر فارسي معناه:
«علم الحق مندرج في علم الصوفية..
ولكن.. كيف يصدق الناس هذا الكلام؟!
إذ أن علم الصوفية حادث، وعلم الحق قديم..
فكيف يدرك هذا العقل السليم؟!..».

فنقل هذا القول يوسف وهبي أفندي إلى شيخ الإسلام حسن فهمي أفندي، الذي نقله بدوره إلى السلطان عبد العزيز، محاولاً التشكيك في عقيدة جمال الدين!

وفي رمضان سنة ١٢٨٧ هـ - ديسمبر سنة ١٨٧٠ م - دعاه، مدير «دار الفنون»، تحسين أفندي، لإلقاء محاضرة عن الصناعات، بغية الترغيب فيها فتحدث عن الكون، ومثل له بجسم حي ذي أعضاء، وتحدث عن روحه فقال إنها إما «الحكمة المكتسبة» أو «النبوة» التي يصطفي لها الله من يشاء.. فحرف الوشاة مقصده، وأخبروا السلطان أنه يقول: إن النبوة صنعة يمكن تحصيلها بالاكتساب!.. وكتبت ضده رسائل، عنوان إحداها: [عين الصواب في الرد على من قال: إن الرسالة والنبوة

صنعتان تنالان بالاكتساب]!(١).

وأمام هذا الاتهام الكاذب ثارت ثائرة جمال الدين، وطالب بمحاكمة الرجالات الكبار ـ وبينهم شيخ الإسلام ـ الذين رموه بهذا الأفك، وانقسم الرأي العام المثقف بين مؤيد له وثائر ضده. . فأبدى السلطان رغبته في أن يغادر جمال الدين الآستانة تهدئة للخواطر. . فامتثل، وعزم على الذهاب إلى الهند عن طريق مصر. .

* * *

● وصل الأفغاني إلى مصر أول المحرم سنة ١٢٨٨ هـ (٢٣ مارس سنة ١٨٧١ م)، عازماً على مغادرتها إلى الهند. . ولكن لقاءه برياض باشا (١٢٥٠ ـ ١٣٢٩ هـ ١٨٣٤ ـ ١٩١١ م) جعله يغير من عزمه، فقرر البقاء بمصر، إذ دعاه رياض إلى ذلك، بعد أن بهرته شخصيته وأفكاره، ومنحته الحكومة منزلاً «بخان الخليلي» يقيم فيه، ورتبت له راتباً شهرياً مقداره عشرة جنيهات. .

وفي القاهرة بدأ طلاب العلم، وخاصة نجباء طلبة الجامع الأزهر يلتفون حوله، ويثيرون في حضرته القضايا، ويفتحون أمام علمه الواسع واسع الأبواب!. .

ويتحدث الإمام محمد عبده ـ وكان يومئذ طالباً بالأزهر ـ عن

---

(١) صاحب هذه الرسالة الشيخ مصطفى المغربي، والد تلميذ الأفغاني ومريده عبد القادر المغربي.

بدايات النشاط الفكري للأفغاني بـالقاهرة وبداية لقائهما وتعارفهما، فيقول: «إن أحد المجاورين الشوام قال لي: إنه جاء مصر عالم أفغاني عظيم، وهو يقيم في «خان الخليلي»، فسررت بذلك.. وأخبرت الشيخ حسن الطويل، مدرس المنطق والفلسفة بالأزهر - [وكان يمثل التيار المستنير بين علماء الأزهر، وينحو نحو التصوف] - ودعوته إلى زيارته.. فوجدناه يتعشى، فدعانا إلى الأكل معه، فاعتذرنا، فطفق يسألنا عن بعض آيات القرآن، وما قاله المفسرون والصوفية فيها، ثم يفسرها لنا.. فكان هذا مما ملأ قلوبنا به عجباً وشغفها حباً... لقد اهتدى إليه كثير من طلبة العلم، واستوروا زنده، فأورى، واستفاضوا بحره ففاض دراً، وحملوه على تدريس الكتب فقرأ من الكتب العالية في فنون الكلام الأعلى والحكمة النظرية، طبيعية وعقلية، وفي علم الهيئة الفلكية وعلم التصوف وعلم الفقه الإسلامي.. قرأ لهم وشرح كتباً مثل: (الزوراء) للدواني، في التصوف، و(شرح القطب على الشمسية) و(المطالع) و(سلم العلوم)، في المنطق، و(الهداية) و(الإشارات) و(حكمة العين) و(حكمة الإشراق)، في الفلسفة، و(عقائد الجلال الدواني)، في التوحيد، و(التوضيح) و(التلويح)، في الأصول، و(الجغميني) و(تذكرة الطوسي) في الهيئة القديمة وكتاباً آخر في الهيئة الجديدة»... الخ.. الخ..

ومع أن نفراً كثيراً من طلاب الأزهر وشيوخه قد جذبهم مجلس علمه، فلم يجلس بالأزهر مدرساً، إذ كان، كما يقول الأستاذ

الإمام: «كانت مدرسته بيته، من أول ما ابتدأ إلى آخر ما اختتم، ولم يذهب إلى الأزهر مدرساً ولا يوماً واحداً. نعم، كان يذهب إليه زائراً، وأغلب ما كان يزوره يوم الجمعة» للصلاة..

● ولقد بدأت، في مصر، أخصب سنوات حياة الأفغاني، الفكرية والنضالية.. وامتازت فترة مقامه بها [١٢٨٨ - ١٢٩٦ هـ ١٨٧١ - ١٨٧٩ م] بالعطاء الغني.. والإثمار الأصيل والعميق والسريع.. ولقد احتل فيها موقع الهجوم ضد خصوم الثورة والتجديد الديني والتحرر العقلي.. ولم يكن بها، كما كان بأغلب البلاد التي عاش فيها، في موقع الدفاع، يجاهد لصد هجمات الخصوم على دعوته والإفلات من مكائد الأعداء المتربصين بنهجه الثوري في كل ميدان..

وفي مصر كون وقاد أول أحزاب الشرق الوطنية، (الحزب الوطني الحر) - السري - الذي رفع شعار: «مصر للمصريين»، وعمل للديمقراطية السياسية، والتحرر من استبداد الحكم الفردي والنفوذ الأجنبي، أوروبياً كان أو عثمانياً.. والبعض يقول: إن عدد أعضاء هذا الحزب، من القادة والصفوة، قد بلغوا ثلاثمائة عضو..

وكانت الصحافة في مصر رسمية حكومية في أغلبها الأعم، وكان التحرير العربي والكتابة الإنشائية لا تزال، في معظمها، مريضة بأمراض العصور المظلمة، من سجع ومحسنات لفظية تستنفد جهد الكاتب فلا تدع له اهتماماً أو قدرة على العناية

بالمضمون.. فقاد الأفغاني عملية الخلق والتكوين لجيل من كتاب المقالة الذين أبدعوا هذا الفن في نهضتنا السياسية والأدبية الحديثة، وجعلوا منه الامتداد المعاصر والمتطور لتراثنا في «الرسائل»، الذي ذهبت مثلاً عليه رسائل الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ ـ ٧٨٠ - ٨٦٩ م) وغيره من الأعلام الذين اشتهروا بها.

ويسجل الإمام محمد عبده دور الأفغاني في هذا التطور الأدبي فيقول: إنه «حمل تلامذته على العمل في الكتابة وإنشاء الفصول الأدبية والحكمية والدينية، فاشتغلوا على نظره، وبرعوا، وتقدم فن الكتابة في مصر بسعيه. وكان أرباب القلم، في الديار المصرية، القادرون على الإجادة في المواضيع المختلفة منحصرين في عدد قليل، وما كنا نعرف منهم إلا عبد الله باشا فكري، وخيري باشا، ومحمد باشا سيد أحمد، على ضعف فيه، ومصطفى باشا وهبي، على اختصاص فيه. ومن عدا هؤلاء فأما ساجعون في المراسلات الخاصة وإما مصنفون في بعض الفنون العربية والفقهية وما شاكلها. ومن عشر سنوات - (أي من سنة ١٨٧٥ م) ترى كتبة في القطر المصري لا يشق غبارهم، ولا يوطأ مضمارهم، وأغلبهم أحداث في السن، شيوخ في الصناعة، وما منهم إلا من أخذ عنه - (الأفغاني) - أو عن أحد من تلامذته أو قلد المتصلين به. ومنكر ذلك مكابر، وللحق مدابر!..»[1].

---

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ٢ ص ٣٤٩، ٣٥٠.

بل إننا نستطيع أن نقول بتفرد الأفغاني في هذا الباب. . فإذا لم يكن أول من صنع كوكبة من الكتاب والمنشئين فهو، في حدود علمنا، أول من دعا تلامذته إلى نشر أماليه وأحاديثه وشروحه وتعليقاته وآرائه في الصحف والمجلات بأسمائهم هم، ومنسوبة إليهم حتى يصنع منهم كتاباً وأدباء وقادة للرأي العام، ورخص للمجيدين منهم في إلباس أفكاره ثوب صياغاتهم هم، تدريباً لهم، وثقة منه في تقدمهم بهذا الميدان! . .

ولقد صحب جهد الأفغاني في تكوين هذه الكوكبة من الكتاب جهد آخر سعى به لإنشاء الصحافة الحرة، غير الحكومية، في مصر، الصحافة الناطقة بلسان حركة التجديد والإصلاح. . فهو الذي سعى حتى صدرت صحيفة [مصر] باسم أديب أسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥ م) بعد أن ترك الاسكندرية لخلاف بينه وبين سليم نقاش (١٣٠١ هـ - ١٨٨٤ م). . وكان مقر هذه الصحيفة بحي «باب الشعرية» بالقاهرة، وأنشأ لها مطبعة حروفها على نمط حروف مطبعة بولاق، أرقى المطابع في مصر والشرق في ذلك العصر. وفي صحيفة [مصر] نشر الأفغاني المقالات باسم مستعار - «المزهر بن وضاح» - ومن عيون المقالات التي نشرها بصحيفة [مصر] مقال عن [الحكومات الشرقية] وآخر عن [روح البيان في الانكليز والأفغان]. . وكما يقول سليم بك العنحوري (١٨٥٦ - ١٩٣٣ م) عنهما: فلقد «ترنحت لهما أعطاف أولي العلم طرباً، ومالت إليهما أعناق الحكام السياسيين عجباً؟!».

ثم سعى الأفغاني حتى أصلح بين أديب إسحق وسليم

نقاش، ومكن لهما من الحصول على امتياز صحيفة يومية صدرت بالاسكندرية هي صحيفة [التجارة]، التي أعانها موقعها على إقامة أوثق الصلات مع مصادر الأخبار والسياسات الخارجية التي كانت تأتي إلى الاسكندرية أسرع وأكثر مما تأتي إلى القاهرة، بسبب وجود الجاليات الأجنبية والمتوطنة في الثغر بأعداد أكثر من القاهرة . .

وفي صحيفة]التجارة] تواصل نشر مقالاته، كما توالى نشر مقالات تلاميذه، من أمثال محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، وإبراهيم اللقاني وغيرهما . . ولقد بلغت شهرة مقالاته وأهميتها إلى الحد الذي رد عليها «غلادستون» [١٨٠٩ - ١٨٩٨ م] رئيس وزراء انجلترا، وناقشه فيها . . كما جعل إبراهيم اللقاني يتولى امتياز صحيفة [مرآة الشرق] بعد أن تركها سليم العنحوري، فتحولت إلى لسان من ألسنة الحركة الثورية التجديدية . .

● وبرز الطابع السياسي لنشاط الأفغاني، وأدرك دور «التنظيم» وأهميته في حركة الإصلاح والتغيير - وكانت «الحركة الماسونية»، على ذلك العهد، ذات سمعة حسنة إلى حد كبير . . فهي ترفع شعارات الثورة الفرنسية: [الحرية - الأخاء - المساواة]، وتواصل النضال الذي بدأته منذ العصور الوسطى ضد الكهنوت والسلطة الدينية الرجعية، وتسعى لفصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية كي تضعف من سلطان الأباطرة والملوك والسلاطين . . كما كانت تضم صفوة المجتمع، بصرف

النظر عن الجنس والدين، مما جعلها أملاً جديداً في عالم كانت تمزقه العصبيات والمذاهب والتعصب الشديد غير الواعي للأديان. . ولم تكن - في العقد الثامن من القرن الماضي - قد ظهرت مخاطر الحركة الصهيونية ضد العرب والمسلمين في فلسطين. . بل لم تكن قد تكونت بعد الحركة الصهيونية الحديثة. . الأمر الذي لم يجعل من وجود نفر من اليهود بالمحافل الماسونية أمراً يستريب منه الوطنيون والمصلحون العرب في أمر «الحركة الماسونية»، كما هو الحال بعد تلك الحقبة من التاريخ. .

كان هذا هو مظهر الماسونية وموقع نشاطها وفكرها من دعوات الإصلاح والبناء. . ولعله هو الذي جعل الأفغاني يتخذ منها شكلاً من أشكال التنظيم التي حاول استخدامها لتنفيذ ما بشر به من مبادىء وأهداف. .

ولكنه اكتشف الخيوط التي تربط قيادة المحفل الماسوني بالاستعمار، ومهادنتها للسلطة المستبدة. . فهو قد دعاهم لتطبيق شعارات المحفل عن [الحرية، والإخاء، والمساواة] فقالوا: «إن الماسونية لا دخل لها في السياسة، وإنا لنخشى على محفلنا هذا من تدخل الحكومة وبطشها!». . وهنا ثار الأفغاني وقال: «كنت أنتظر أن أسمع وأرى في مصر كل غريبة وعجيبة، ولكن ما كنت لأتخيل أن الجبن يمكنه أن يدخل بين اسطوانتي المحافل الماسونية! . . إذا لم تدخل الماسونية في سياسة الكون، وفيها كل بناء حر، وإذا آلات البناء التي بيدها لم تستعمل لهدم القديم،

ولتشييد معالم حرية صحيحة وإخاء ومساواة وتدك صروح الظلم والعتو والجور، فلا حلت يد الأحرار مطرقة حجارة، ولا قامت لبنايتهم زاوية قائمة؟!.. ماسونيتكم اليوم لا تتجاوز: كيس أعمال، وقبول أخ، يتلى عليه من أساطير الأولين ما يمل ويخل في عقيدة الداخل... وهي رموز لا يفقه أكثرنا مغزاها ولا المراد من وضعها!!...»[1].

ويعد هذا التمرد الذي قاده الأفغاني في «المحفل الماسوني الغربي»، التابع للمحفل البريطاني؛ ويعد هذه الثورة التي أعلنها في اجتماع ضم أميراً انجليزياً حضر ضيفاً في الاجتماع، أحدث جمال الدين انشقاقاً في «الحركة الماسونية» بمصر، وخرج بخيرة عناصر المحفل الوطنيين فأسس بهم محفلاً وطنياً شرقياً، علاقاته مع المحفل الفرنسي - وأغلب الظن أن لذلك بعض الصلة بمناوأة الفرنسيين لمطامع الانجليز في احتلال مصر في ذلك التاريخ. ولقد بلغ أعضاء هذا المحفل الوطني ثلاثمائة، وقسمه إلى شعب للدراسة والتخطيط والتشريع لمختلف أوجه الإصلاح في المجتمع - وفي هذه الشعب، ثم في [الحزب الوطني الحر] تكونت القيادات التي لمعت بمصر، والتي قادت الثورة العرابية.. وفي طليعتهم: أحمد عرابي (١٨٤١ - ١٩١١ م) ومحمود سامي البارودي (١٨٣٩ - ١٩٠٤ م) وعبد السلام المويلحي (١٨٤٦ - ١٩٠٦ م) وإبراهيم المويلحي (١٨٥٨ - ١٩٣٠ م)، ومحمد عبده

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٥٢١، ٥٢٢.

(١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م) وإبراهيم اللقاني، وعلي مظهر، والشاعر الزرقاني، وأبو الوفاء القوني (١٣١٦ هـ ١٨٩٨ م) وسليم نقاش (١٣٠١ هـ ١٨٨٤ م) وأديب أسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥ م) وعبد الله نديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦ م).. الخ.. الخ.

● ولم تقف أفكار الأفغاني عند حدود الخاصة والصفوة.. بل امتدت إلى عامة الوطنيين، خصوصاً بعد أن تبلورت لدعوته حركة منظمة في صفوف الطلائع المستنيرة، ومن هنا دخلت في عباراته الأساليب العنيفة التي استهدف بها تحريك موات العوام، وذلك من أمثال قوله: «إنكم، معاشر المصريين، قد نشأتم في الاستعباد، وربيتم بحجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون، منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم، وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين، تسومكم حكوماتهم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون، بل راضون. وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة مما يتحلب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط، وأنتم في غفلة معرضون!.. فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوة، وفي رؤوسكم أعصاب تتأثر فتثير النخوة والحمية لما رضيتم بهذا الذل والمسكنة، ولما صبرتم على هذه الضعة والخمول، ولما قعدتم على الرمضاء وأنتم ضاحكون!.. تناوبتكم أيدي الرعاة، ثم اليونان والرومان والفرس، ثم العرب والأكراد والمماليك، ثم الفرنسيس والمماليك والعلويين.. وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه، وتهيض عظامكم بأداة عسفه، وأنتم

كالصخرة الملقاة في الفلاة، لا حس لكم ولا صوت!..

أنظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار ثيبة - (طيبة) - ومشاهد سيوة وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم..

فتشبهوا أن لم تكونوا مثلهم   أن التشبه بالرشيد فلاح

هبوا من غفلتكم، إصحوا من سكرتكم، انفضوا عنكم الغباوة والخمول.. وشقوا صدور المستبدين بكم كما تشقون أرضكم بمحاريثكم.. عيشوا، كباقي الأمم، أحراراً سعداء، أو موتوا مأجورين شهداء؟!..».

● ولم تكن سبل الأفغاني لنشر أفكاره هي فقط مقالاته وندواته وشروحه وتعليقاته على الكتب التي درسها لتلاميذه ومريديه.. بل لقد دعته انعطافته نحو العامة إلى أن يسلك سبيل الخطابة في المحافل العامة لنشر هذه الأفكار.. ولقد كان - كما وصفه بلغاء عصره -: «خطيب الشرق الذي رن في الخافقين صدى خطابه».. يلقى الخطاب الذي يدهش سامعيه، والذي يستغرق الساعات.. ولقد عقدت لسماع خطبه مجتمعات النساء كما عقدت لها اجتماعات الرجال.. وكما يقول سليم بك العنحوري، فلقد خطب بمدينة «الاسكندرية» بقاعة «زيزينيا» خطبة في النساء، جمعت بعدها ألوف من الفرنكات فوزعت بإيحاء منه على الفقراء!..».

● ولقد كان ولي عهد مصر الأمير محمد توفيق باشا (١٨٥١ -

١٨٩١ م) من المترددين والآخذين عن جمال الدين، وكان يؤكد لأستاذه إيمانه بالديمقراطية والشورى، ورغبته في الإصلاح، ومناوأة النفوذ الأوربي الزاحف على البلاد، فاعتقد الأفغاني أن التعجيل بتنصيب توفيق خديوياً على مصر مما يخدم حركة الإصلاح، فانضم و(الحزب الوطني الحر) إلى التيار الداعي لاعتزال الخديو إسماعيل (١٨٢٩ ـ ١٨٩٤ م) منصب الخديوية، والتقت رغبة هؤلاء الساعين مع رغبة الحكومة الفرنسية، وكما يقول الإمام محمد عبده: فلقد «ذهب وفد من المصريين، ومعهم السيد جمال الدين، إلى وكيل دولة فرنسا ـ (في مصر) ـ وأبانوا له أن في مصر حزباً وطنياً يطلب الإصلاح ويسعى إليه، وأن الإصلاح لمصر لا يتم إلا على يد ولي العهد توفيق باشا، وانتشر ذلك في القاهرة وغيرها، وتناقلته الجرائد. . . وهي أول مرة عرف فيها اسم (الحزب الوطني الحر) وكان ذلك سنة ١٨٧٩ م. . » [١].

ولكن توفيق نقض تعهداته لجمال الدين، بعد أن تولى منصب الخديوية، وكان هذا التحول بسبب السعي الذي سعاه القنصل الفرنسي والقنصل الانجليزي بمصر، إذ صورا للخديو الحركة الديمقراطية المصرية في صورة الخطر على سلطته وسلطانه، وصورا جمال الدين كالعدو اللدود للخديو الجديد. . ويصور الإمام محمد عبده، ذلك السعي ونتائجه فيقول: «المحقق الذي لا ريب فيه أن وكيل دولة فرنسا عندما أحس بمقاصد الخديو

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ١ ص ٤٨٦.

وميله إلى مشايعة الإحساس العام أخذ يسعى في إقامة الموانع دون ذلك، ودعا وكيل دولة انكلترا ـ مستر فيفيان ـ للاتفاق معه على اقناع الخديو بمضرة هذه الأوضاع الجديدة في الوقت الحاضر، وقت الارتباك في المسائل المالية، وأن دخول النواب في تصحيح الموازين ـ (تعديل الميزانية) ـ ونحوها مما يعوق حل المشاكل الموقوفة، لتشتت الآراء وإفناء الوقت في المداولات لو تم ذلك، وبقاء هذه العقد في الحكومة بلا حل سريع قد يؤدي إلى الضرر بمسند ـ (عرش) ـ الخديوية. . وساعدهم على ذلك بعض الوطنيين من حاشية الخديو. فتأثر الخديو بهذه الأدلة، ومال إلى غير ما أظهر للعامة في أول الأمر، وصمم على رفض مشروع الإصلاح الجديد. . . ولما عرض ناظر النظار شريف باشا (١٨٢٣ ـ ١٨٨٧م) على الخديو لائحة الإصلاح. . ظهرت عليه علامات النفور، ولم يقبلها. . فاستعفت النظارة، وشكل الخديو نظارة جديدة تحت رئاسته. . وكان وكلاء الدول الأجنبية، أرباب النفوذ في مصر، يظنون أن محرك هذه الأفكار وباعث الأنفس على طلب الحرية ووضع أصول للنظام إنما هو الشيخ جمال الدين، فتقدموا إلى الخديو بإقامة الأدلة على خطر الرجل، وأخافوه منه، كما أخافوه من النظام نفسه. . وكان التخلص من النظام باستعفاء الوزارة، أما التخلص من الشيخ جمال الدين فكان بنفيه سادس رمضان، سنة ١٢٩٦هـ (الأحد ٢٤ أغسطس سنة ١٨٧٩م)[1] على أمل وقف المد الثوري الذي وضع الرجل

---

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٤٩١، ٤٩٢.

بذوره منذ سنة ١٨٧١م، وهو المد الذي أخذ يهدد فرص التدخل الاستعماري في مصر، باغلاق ثغرات هذا التدخل وأبوابه بالديمقراطية والحياة النيابية والدستور والاصلاح!..

ولقد كان قرار إبعاد الأفغاني عن مصر النقطة الحاسمة في تحول الخديو عن وعوده السابقة، وخضوعه لمشورة ونصيحة قناصل أوربا في مصر، وقنصلي انجلترا وفرنسا بالذات.. فمن قبل كان يقول للأفغاني: «إنك أنت موضع أملي في مصر أيها السيد!».. ثم ها هو ذا يصدر الأمر بنفيه من البلاد!

وكان تنفيذ قرار النفي على نحو سيء وعنيف.. فبعد مغادرة الأفغاني لمجلسه في ندوته المعتادة آخر ليل اليوم السادس من رمضان، ألقت الشرطة القبض عليه، هو وخادمه «أبوتراب»، وهما في طريقهما إلى المنزل، واقتادوهما إلى حيث أمضوا بقية الليل في حجرة سجن أحد أقسام الشرطة ـ (الضبطية) ـ!.. وفي ضوء الفجر أدخل إلى عربة مغلقة نقلته إلى محطة السكك الحديدية، حيث ذهبوا به، تحت الحراسة الشديدة، إلى ميناء السويس.. هكذا سريعاً، ودون أن يعلم أحد من مريديه.. وفي ميناء السويس أنزلوه إلى السفينة المبحرة إلى ميناء «بمباي» الهندي.. ولم تكن معه نقود سوى ثلاثة جنيهات عثمانية وبضعة قروش من الفضة.. ومع ذلك صادرت الشرطة هذا المبلغ، ولم يكن على جسده سوى قميص واحد، فلقد رفضوا السماح له بأخذ ملابسه!.. ولقد رفض هو، إباء وشمماً، قبول مبلغ من

المال عرضه عليه «أحمد بك النقاوي» قنصل إيران بمدينة السويس، وقال له كلمته الشهيرة: وفر عليك نقودك، فإن الأسد أينما ذهب لا يعدم فريسته؟!

وصبيحة يوم الثلاثاء ٨ رمضان سنة ١٢٩٦هـ.(٢٦ أغسطس سنة ١٨٧٩م) نقلوه إلى الباخرة التي أقلته إلى «بباي»، وكان الوقت صيفاً شديد الحرارة، فأصابت القروح جسده أثناء الرحلة، لما أحاط به من ملابسات وما افتقده من ملابس ونقود!..

وفي اليوم الذي أنزل فيه إلى السفينة - ٢٦ أغسطس سنة ١٨٧٩م - أصدرت الحكومة الخديوية بياناً أجبرت الصحف على نشره هاجمت فيه الأفغاني وأدانت نشاطه بمصر، وبلغت بها الجرأة إلى الحد الذي قالت فيه: «إنه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا!»..

أما تلاميذه، فإنهم علموا بنبأ نفي أستاذهم في اليوم التالي للقبض عليه، وذلك عندما ذهبوا إلى منزله فوجدوا شرطة الضبطية يفحصون حاجياته، ويصادرون بعضها، وينهبون جانباً من كتبه، وذلك قبل أن يضعوا بقية كتبه في عدة صناديق أرسلوها عبر البحر إلى ميناء «بندر أبو شهر» الإيراني، فلقد كانوا يظنون أن جمال الدين سيعرج عليه.. ولقد بقيت هذه الصناديق بمخازن الميناء حتى أتت الحشرات على محتوياتها؟!..

ولقد رفضت صحيفة (مرآة الشرق) أن تنشر البلاغ الحكومي

الذي صدر ضد الأفغاني، وتعرضت للاضطهاد والتعطيل. . وأحدث موقف الحكومة الخديوية وصنيعها بالأفغاني رد فعل ناسب مكانة الرجل ومكانة دعوته في المجتمع والنفوس. . وكما يقول الإمام محمد عبده: «. . لا ريب أن الانزعاج بنفي الشيخ جمال الدين كان عاماً، والكدر كان تاماً. . . ولكن الخديو أظهر السرور بما فعل. . وتحدث به في محضر جماعة من المشايخ على مائدة الافطار في رمضان، فاظهر الطرب بذلك من كان لا يعرف لنفسه قيمة في العلم والفضل في محضر الشيخ جمال الدين! . . .».

وصل الأفغاني إلى بمباي، وأقام هنالك، وشارك بقسط في الحياة الفكرية عندما تصدى للدفاع عن التدين والايمان ضد جماعة من الهنود كانت الحكومة الانجليزية في الهند تعاونهم على تقديم العلوم العصرية والتفسيرات الحديثة لقضايا الكون وظواهره، مع مزج هذه التفسيرات بلون من ألوان الالحاد. . وكانت هذه الجماعة تدين بالولاء لسلطات الاحتلال، فهي تعتمد على الاستعمار في حركتها «التنويرية»، والاستعمار يعتمد عليها ويستفيد منها، ويستخدمها في هدم حصون الفكر الإسلامي الذي يستنفر أهله إلى الجهاد ضد الاستعمار؟!

شارك الأفغاني في المعركة ضد هذه الجماعة من «الطبيعيين» (الدهريين) برسالته الشهيرة (الرد على الدهريين)، التي كتبها، هناك، بالفارسية. . وهي الرسالة التي تميزت بحماس وحمية سببهما عداؤه الحاد للاستعمار، والاستعمار الانجليزي بالذات. .

وعندما بدأت أحداث الثورة العرابية في سنة ١٨٨٢م وبدأ التدخل الانجليزي لاستعمار مصر نقلت الحكومة الانجليزية جمال الدين من «بمباي» إلى «كلكتا»، وحددت إقامته، وفرضت عليه العزلة عن أخبار العالم حتى انتهت الأحداث باحتلال جيشها لمصر وهزيمة الثورة.. وعندها سمحت له بالسفر إلى حيث يشاء؟!..

أبحر الأفغاني من الهند قاصداً باريس سنة ١٣٠٠هـ (سنة ١٨٨٣م) وأثناء عبور سفينته قناة السويس بعث بخطاب إلى تلميذه الشيخ محمد عبده، الذي كان منفياً يومئذ ببيروت تنفيذاً لأحكام المحكمة الخاصة التي حاكمت زعماء الثورة، وطلبت منه اللحاق به في باريس..

ولقد عرج الأفغاني على لندن، لبضعة أيام، وهو في طريقه لباريس.. وفي باريس استدعاه المستشرق الانجليزي الذي كان يناصر الثورة العرابية «ولفرد سكاون بلنت» في منزله..

ومن باريس قصد لندن مرة ثانية في ١٠ شوال سنة ١٣٠٠هـ (سنة ١٨٨٣م)، بدعوة من الانجليز حيث تباحث هناك مع الساسة الانجليز، وخاصة تشرشل وسالسبوري وسير درموند ولف، ممثل انجلترا بمصر، تباحث معهم حول المسألة السودانية والمصرية.. وكانت الثورة المهدية مشتعلة، وقصد الأفغاني إلى تحذير الانجليز من مغبتها عليهم، وكانت وجهة نظره أن جلاء الانجليز عن مصر هو السبيل لهدوء الثورة المشتعلة في السودان،

والشرط لوقف امتدادها إلى أنحاء العالم الإسلامي المختلفة، وخاصة بين المسلمين الهنود.. ويقال إن اتفاقاً قد تم بينه وبين الانجليز على حل ما، بعد أن رفض عرضهم تتويجه سلطاناً على السودان، وأن هذا الحل قد تضمنته معاهدة، ولكن وفاة المهدي جعلت الانجليز يعدلون عن الاتفاق، ويقررون الاستمرار في طريق ترتيب الأوضاع الاستعمارية على النحو الذي يريدون..
فعاد الأفغاني ثانية إلى باريس..

وعن هذه المفاوضات حول السودان قال الأفغاني: «ولقد اتفق لي فيها أن انكلترا أرادت أن أكون في الوفد الذي عزمت على إيفاده إلى الثائر في السودان، بقصد مذاكرته في أمر الصلح، وكانت ثورته الشغل الشاغل لانكلترا في ذلك الحين.. وقد سررت في نفسي، من هذه الرحلة إلى السودان، لما أنه انفتح أمام عيني الطريق إلى خدمة المسألة المصرية، ومعالجة أسبابها وانقاذها من سلطة الانكليز.. لو تم ذلك.. ولكنه لم يتم بسبب موت المهدي».

● وفي باريس التقى جمال الدين بعدد من قادة الرأي في فرنسا، وأقام علاقات تعاون وتحالف بين المنظمات الاجتماعية والثورية وبين (جمعية العروة الوثقى) السرية، التي كانت قد تكونت بأوطان الشرق كي تكافح الاستعمار، وتدعو للتضامن الإسلامي و«الجامعة الإسلامية» وتبشر بالتجديد والاصلاح..
وكان الأفغاني رئيس هذه الجمعية، التي كلفته باصدار مجلة عربية

علنية، من باريس، تدعو لأهدافها، فصدرت مجلة (العروة الوثقى) التي أثرت في الشرق والشرقيين، على ذلك العهد، وبعده، كما لم تؤثر مجلة أخرى.. ولقد صدر منها ثمانية عشر عدداً أولها بتاريخ الخميس ١٥ جمادي الأولى سنة ١٣٠١هـ (١٣ مارس سنة ١٨٨٤م)، وآخرها بتاريخ الخميس ٢٦ ذي الحجة سنة ١٣٠١هـ (١٦ أكتوبر سنة ١٨٨٤م)..[١].

وكانت أسباب توقف (العروة الوثقى) عن الصدور راجعة إلى الحصار الذي فرضه الاستعمار الانجليزي عليها، فلقد حال بينها وبين الدخول إلى البلاد التي خضعت لسلطانه، فمنعها عن المواطن التي صدرت من أجله، وكان وجود نسخة من أحد أعدادها لدى مواطن هندي يكفي للحكم عليه بغرامة مائة جنيه وحبسه سنتين؟!..

وكان الأفغاني هو مدير سياسة (العروة الوثقى) بينما كان محررها الأول (رئيس التحرير) ـ هو الشيخ محمد عبده. وكانا يصدرانها من غرفة متواضعة فوق سطح منزل بشارع «مارتل» بباريس. وكانت صفحتها الأولى تبرز شعارها وعنوانها هكذا:

---

(١) كان الأفغاني يفخر دائماً بعمله بالصحافة، على حين كان آخرون، في ذلك التاريخ، يرون الصحافة مهنة لا تليق بالأشراف والنابهين وأبناء البيوتات!.. ومن كلماته في الرد على هذا الموقف: «إن الصحافة عمل شريف، وأنا صحافي، وكان لي في باريس جريدة أكتب فيها..».

العروة الوثقى	
لا انفصام لها	
● مدير السياسة: جمال الدين الأفغاني ● ترسل الجريدة إلى جميع الجهات الشرقية. ● قد عينت أجرة البريد خمسة فرنكات في السنة لمن تسمح بها نفسه.	● المحرر الأول: الشيخ محمد عبده ● من شاء أن يبعث إلينا بتحارير أو رسائل في أي موضوع كان رغبة نشره في الجريدة أو التنبيه على أمر مهم فليرسلها إلى إدارة الجريدة بهذا العنوان: 6. Rue Martel à Paris

وفي باريس، كذلك، أسهم الأفغاني بجهده في الدفاع عن العروبة والإسلام بالمنتديات والصحف الفرنسية، وبعث النشاط في روابط ونوادي الشرقيين الذين يدرسون هناك.. ومن أشهر إسهاماته رده على المستشرق الفرنسي إرنست رينان (Ernest Renan) (١٨٢٣ - ١٨٩٢م) الذي ألقى محاضرة بالسوربون اتهم فيها الإسلام بالعداء للعلم والتقييد لحرية العلماء، وجرد فيها العقل العربي من إمكانيات التفكير الفلسفي والمركب.. فرد عليه الأفغاني بمحاضرة طبعت في كتيب خاص، كما نشرتها صحيفة «ديباء» (Debats) الفرنسية في ١٩ مايو سنة ١٨٨٣م..

ولقد انتزع الأفغاني احترام رينان - وهو من هو في عصره وحضارته - على نحو غير مألوف.. وإن كان تقييمه لعقيدته الدينية قد جاء متأثراً بما هو مألوف في الحضارة الأوروبية من

الانفصام والعداء ما بين «التحرر والتفلسف» وما بين «التدين والإيمان»! . . قال رينان يصف الأفغاني: «قلما استطاع أحد أن يؤثر في نفسي مثل ما أثر هو، ومحاورتي وإياه هي التي دعتني إلى أن أجعل عنوان موضوع محاضرتي في السربون: (صلة الروح العلمية بالإسلام).

إن الشيخ جمال الدين: أفغاني متحرر مما علق بالإسلام من أوهام وخرافات، وهو من العناصر القوية القلب التي تسكن المرتفعات المجاورة لتخوم الهند، حيث تكمن روحه وهو من الآرية تحت نقاب ضعيف من الإسلام[1].

هذا، ووجود الشيخ يعتبر أكبر دليل على تلك الحقيقة الكبرى التي كثيراً ما صرحت بها قائلاً: إن قيمة الأديان منوطة بقدر ما يكون لمعتنقيها من تقدير. لقد خيل إلي، من حرية فكره ونبالة شيمه وصراحته، وأنا أتحدث إليه، إنني أرى، وجهاً لوجه، أحد من عرفتهم من القدماء، وأنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد، أو أحد أولئك الملحدين العظام الذين ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الأسار!»

● ولقد ظل الأفغاني مقيماً بأوروبا، ما بين باريس ولندن، حتى أوائل شهر جمادي سنة ١٣٠٣هـ (سنة ١٨٨٦م). . وعند

---

(١) يتناسى رينان أن الأفغاني من أصل عربي، يعود إلى علي بن أبي طالب! . . ثم هو هنا يطبق نظريته العرقية في المفاضلة بين الأجناس حضارياً على أساس عرقي؟!.

ذلك عزم على التوجه إلى الشرق، وإلى شبه الجزيرة العربية بالذات، على أمل أن يسعى إلى إقامة خلافة إسلامية عصرية في منطقة بعيدة عن النفوذ والاستعمار الأوروبي ومؤهلة للاستقلال عن الأتراك العثمانيين، وكانت مناطق نجد وقطيف واليمن هي المرشحة عنده لهذا المشروع!

ولكن الشاه الإيراني ناصر الدين دعاه إلى طهران، ووعده خيراً فيما يتعلق بشؤون التجديد والديمقراطية والاصلاح، فغادر الأفغاني شبه الجزيرة العربية قاصداً إيران، فوصل إلى «ميناء بوشهر» في ١٦ شعبان سنة ١٣٠٣هـ (٢٠ مايو سنة ١٨٨٦ م).. ثم غادرها في ذي القعدة سنة ١٣٠٣ هـ (أغسطس سنة ١٨٨٦ م) فعرج على أصفهان، ثم وصل إلى طهران في ٢٢ ربيع الثاني سنة ١٣٠٤ هـ (١٨ يناير سنة ١٨٨٧ م)..

ولكن سرعان ما اختلف مع الشاه ناصر الدين، الذي استسلم لدسائس حاشيته الذين أخافوه من الديمقراطية والاصلاح، وأوغروا صدره على جمال الدين.. فقرر العودة إلى أوربا.

● غادر الأفغاني طهران في ٩ شعبان سنة ١٣٠٤ هـ (٣ مايو سنة ١٨٨٧ م) إلى مدينة ولادي بالقوقاز، ومنها رحل إلى موسكو، سعياً وراء تنسيق جهود حركته الإسلامية مع جهود القيصرية الروسية، التي كانت تعادي الانكليز، تنسيق هذه الجهود ضد الاستعمار الانكليزي في الهند ومصر. وفي موسكو

التقى بصديقه الصحفي الروسي، الذي كان قد تعرف به في باريس، المسيو كاتكوف، مدير جريدة (موسكو) . . ثم سافر إلى بطرسبرج، حيث عاش بها عامين، نشرت له فيها صحفها مقالات عن الاتحاد الإسلامي ضد بريطانيا واستعمارها، واستقبله هناك القيصر، وسأله عن سبب خلافه مع الشاه ناصر الدين؟ فقال الأفغاني: «إنه الحكومة الشورية، أدعو إليها، ولا يراها الشاه! فقال القيصر: «الحق مع الشاه، فكيف يرضى ملك أن يتحكم فيه فلاحو مملكته؟!» فرد عليه جمال الدين قائلاً: «أعتقد، يا جلالة القيصر، أنه خير للملك أن تكون ملايين رعيته أصدقاء له من أن يكونوا أعداء يترقبون له الفرص!» فلم يعجب القيصر هذا الحديث، ونهض علامة الاذن للأفغاني بالانصراف؟! . . [1]

وأثناء مقامه ببطرسبرج زارها الشاه ناصر الدين، ورغب في لقاء جمال الدين، ولكنه لم يحفل به ولم يقابله.

● ومن بطرسبرج سافر جمال الدين إلى ميونيخ، بألمانيا، على عزم مواصلة السفر إلى باريس لمشاهدة معرضها، ولكن الشاه ناصر الدين أدركه في ميونيخ، وسعى إلى لقائه، وقام بعض من كبار الساسة الألمان بترتيب أمر اجتماعه بالشاه، فعرض عليه ناصر الدين العودة ثانية إلى طهران، فرفض، فألح الشاه واعداً إياه بتوليته منصب رئيس وزرائه، فوافق أخيراً . . ويصف

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٧٥ .

الأفغاني ذلك اللقاء فيقول: «إن بعض الكبراء الألمان وغيرهم جمعوني به ـ (الشاه) ـ فرغب إلى أن أذهب معه إلى بلاده ليجعلني رئيس وزرائه، فأبيت، وقلت: إنني عزمت على الذهاب إلى معرض باريس، ولا أحب أن أنقض عزمي، فألح على أشد الالحاح حتى ألزمني الذهاب معه. وكان يقول عني: هذا رجل العالم السياسي الحربي الجدير بأن يكون رئيس وزارة ويقوم بتدبير الشعب»!

ويبدو أنه كانت للألمان مصلحة في عودة الوفاق بين إيران وجمال الدين، لأنهم كانوا يرغبون في وساطته لدى أصدقائه الروس كي تتوحد الجهود ضد انفراد انكلترا بالنفوذ في الشرق، كما كانوا يرون في وجود الأفغاني إلى جوار الشاه ناصر الدين عاملاً يقلل من استسلام الشاه لأصدقائه الانكليز . .

وفي طريق الأفغاني من ميونيخ إلى طهران ذهب إلى موسكو، للوساطة بين الروس وبين الشاه، ولتوحيد الموقف ضد الانكليز. . وهناك أحرزت مهمته نجاحاً ملحوظاً، بعد مباحثاته التي استمرت شهرين، مع دوكيرس، رئيس الوزراء القيصري، وزميزيف، مستشار وزارة الخارجية الروسية، وإيفانتيف، والجنرال ريختر، والجنرال ايرونشف، وغيرهم من الساسة والعسكريين. . كما استقبلته القيصرة وتباحثت معه هي أيضاً . . ثم وصل إلى طهران سنة ١٣٠٧هـ (سنة ١٨٩٠ م) . .

● وفي طهران عاد الخلاف مرة أخرى بين الشاه وبين جمال

الدين ـ فلقد كانت أهداف الأفغاني واضحة ومحددة، وكانت هذه الأهداف فوق ما يقبل بها ملك مستبد كالشاه ـ فعندما استقبله الشاه دار بينهما هذا الحديث:

«الشاه: يا سيدنا، إنك قد أتيت أهلاً، ونزلت سهلاً، فقل الآن ما تريده، وما تطلب مني أن أفعله..

جمال الدين: أريد شيئين: أذناً صاغية تسمع ما أقوله، وإرادة قوية تأمر بإجراء ما سمعته؟!»

ولما تخوف الشاه من الحكم الدستوري على سلطانه قال له جمال الدين: «إن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هو الآن... فاسمح لإخلاصي أن أؤديه صريحاً قبل فوات وقته!».

ولكن الشاه تهيب من جرأة الأفغاني، وشرع يضع أمامه العراقيل، فبدأ جمال الدين بنقد الشاه، وقال له في حضرته: «إن الفلاح والعامل والصانع في المملكة، يا حضرة الشاه، أنفع من عظمتك ومن أمرائك... ولا شك، يا عظمة الشاه، أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك. ولكن، هل رأيت ملكاً عاش بدون أمة ورعية؟!»[1].

وبعد عدة أشهر تصاعد العداء بين جمال الدين وبين بلاط

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧٥.

الشاه، فطلب أن يسمح له بالسفر إلى أوروبا، ولكن الشاه كان قد عزم على تحديد إقامته بإيران، وكما يقول جمال الدين: «. . . فبعد أن مكثت مدة في بلاده طلبت الذهاب إلى أوروبا، فمنعني، وسمعت عنه كلاماً خشناً في حقي، وآراء رديئة مآلها الحجر عليّ في البلاد الإيرانية. . فأعملت الحيلة، وذهبت إلى (مقام عبد العظيم) ـ وهو من أحفاد بعض الأئمة، ومقامه حرم من دخله كان آمناً ـ فمكثت هناك سبعة أشهر، كتبت في أثنائها عدة مقالات، وحررت في الجرائد جملة كتابات في مثالب الشاه المذكور وحث الشعب على خلعه!».

وفي شهر شعبان سنة ١٣٠٨هـ (مارس ـ إبريل سنة ١٨٩١ م) اتفق رأي البلاط الإيراني على طرد الأفغاني من البلاد على صورة بالغة الحد في قسوتها ومهانتها. . فأصدر الصدر الأعظم على أصغر خان أمره إلى آقا بالاخان، بذلك، واستعان الأخير بحاكم (مقام عبد العظيم) مختار السلطنة في التنفيذ. . فاقتحمت قوة من الجند تتألف من خمسمائة جندي الدار التي ينزل بها جمال الدين، وألقوا عمامته أرضاً، واقتادوه في شتاء قارس يبلغ ارتفاع الثلج فيه إلى الركبتين؛ وكان يعاني وقتها مرض الحمى، وعبر سوق البلدة مروا به، ثم وصلوا إلى «كرمنشاه»، ثم «قم»، ثم الحدود الإيرانية العثمانية عند العراق. . وكانوا يغيرون حراسه في كل منزلة من منازل الطريق، حتى لا يتعاطف الحراس مع ذلك العظيم الذي أركبه الطغاة حماراً، وكلما اشتد البرد طرقوا منزلاً بالطريق ونادوا على أهله: «افتحوا الباب فنحن

جنود مكلفون بسوق أحد المجرمين!». .

وكان الأفغاني، بعد ذلك في الأستانة، يسترجع لمريديه هذه الصورة المأساوية، ثم يقول: «أيها السادة! لقد كنت أنا ذلك المجرم! وعجيب من نفسي القاسية أنها لم تمت بهذه الشدة، ونجت من الهلكة!».

ويقول ميرزا حسين خان دانش الأصفهاني ـ وكان من حضور ندوته ـ: «.. وكانت عيناه، أثناء كلامه عن ذلك الحادث، تحمران وتدوران في محجريها في حرارة وشدة وتتوهجان كسراج متقد، ويظل مدة على تلك الحال دون أن يستطيع كظم الغيظ أو الهدوء![1]». .

● وكان خبر هذا الطرد قد خرج من إيران سراً إلى العراق. . وفي بغداد استقبلت السلطات العثمانية جمال الدين، ولما رغب في زيارة المشاهد المقدسة هناك اعتذروا، كما رفضوا السماح له بالسياحة في شبه الجزيرة العربية، ونفذوا أوامر الأستانة بنقله من بغداد للبصرة، وهناك التقى بواحد من علماء الشيعة المنفيين، وهو الحاج سيد علي أكبر الشيرازي، فحمله مهمة توصيل رسالته الشهيرة (حجة الله البالغة وحملة القرآن) التي وجهها إلى عالم الشيعة: الحاج محمد حسن المجتهد الشيرازي، وبقية العلماء والمجتهدين في كربلاء والنجف وسامراء. . وهي الرسالة التي فضح فيها سياسة الشاه الموالية

---

(١) (جمال الدين الأسد آبادي) ص ١٣٦.

للانكليز، واستعداهم فيها ضد هذه السياسة الضارة بمصالح المسلمين، فكان لها أبلغ الأثر في مقاومة سياسة الشاه[1]. .

فبعد هذه الرسالة أصدر المجتهد الشيرازي فتواه الشهيرة بتحريم شرب «التمباك» الذي كان الشاه قد منح امتيازه لشركة انكليزية. . وأصبح الشاه فطلب في قصره «الشيشة» والتمباك، فأخبره الخدم أن ليس في القصر «تمباك»، لأن المجتهد قد أفتى بتحريمه! ولما سأل: لماذا لم يُسْأَل هو، وهو الشاهنشاه، ملك الملوك؟! قالوا له: إنه لا مجال لسؤال أحد بعد فتوى المجتهد الشيرازي! . . وكسدت بضاعة الشركة الانكليزية وألغى الامتياز، ودفع الشاه التعويض!

● وغادر الأفغاني العراق إلى لندن قبل أن تصدر الآستانة أمرها بمنعه من السفر، وهناك أخذ في الخطابة والكتابة ضد الشاه ناصر الدين. . وطبع هناك رسالته إلى المجتهد الشيرازي، ولم يوقف حملته هذه احتجاج السفير الإيراني بلندن لدى الحكومة البريطانية . .

كما كتب هناك بصحيفة (ضياء الخافقين) التي كانت تصدرها إحدى الشركات بالعربية والانكليزية، كتب في عددها الأول

---

(١) كان لطرد الأفغاني من إيران على هذه الصورة ردود فعل شعبية عنيفة ضد الشاه، فلقد ثارت العامة، وأحاطوا بقصر ناصر الدين محاولين قتله، ولم تهدأ ثائرتهم إلا بعد إلغاء امتياز الشركة الانكليزية التي كانت قد احتكرت صناعة التمباك - (شركة ريجي).

الصادر في أول فبراير سنة ١٨٩٢ م (رجب سنة ١٣٠٩ هـ) مقالاً عن (أحوال فارس الحاضرة) وفي العدد الثاني الصادر في أول مارس سنة ١٨٩٢ م مقالاً بعنوان (بلاد فارس) ضمن حملته على الشاه وفضح استسلامه لنفوذ الانكليز.. حتى قام الانكليز بتعطيل الصحيفة!..

ولقد فشل الشاه ناصر الدين في إسكات هجوم الأفغاني ضده، وباءت محاولات إغرائه بالفشل، وعندما عرض عليه سفير إيران بلندن «رستم باشا» أن يطلب ما يشاء مقابل وقف هجومه على الشاه، كان جوابه: «لا أتمنى إلا أن تزهق روح الشاه، ويشق بطنه.. ويوضع في القبور!».

● وعند ذلك سعى الشاه ناصر الدين إلى السلطان عبد الحميد (١٨٤٢ - ١٩١٨ م) كي يدعو الأفغاني إلى الآستانة، وذلك حتى يستطيع السلطان إيقاف حملته ضد الشاه خاصة وضد الاستبداد على وجه العموم!.. وأفلحت خطة الشاه في اصطياد جمال الدين، فوقع في سجن الآستانة «الذهبي - الحريري» الذي أعده له السلطان عبد الحميد!.. فلقد جاءته بلندن دعوة السلطان إلى الآستانة، كي يعاونه في العمل على نشر التضامن الإسلامي وبناء صرح «الجامعة الإسلامية»، بهدف دفع الخطر الاستعماري عن الشرق، وإحداث اليقظة والترقي لشعوب الإسلام بواسطة تدوين القوانين وسلوك طريق الإصلاح والتجديد!.. فسافر الأفغاني إلى الآستانة سنة ١٣١٠ هـ (سنة ١٨٩٢ م)..

وفي اجتماع خاص قال له السلطان عبد الحميد: «إن ملتمسي من حضرتك أن تبذل غاية الجهد حتى تستطيع - بتوحيد آرائنا ومساعدة حضرتكم - أن تنشيء وتؤسس اتحاداً واتفاقاً، قوياً ثابت الأركان، لا يقبل الخلل، من الشعوب الإسلامية، حتى يمكن بفضل تلك الوحدة أن تمد أمم الجامعة الإسلامية يد المودة والإخاء بعضها إلى بعض، وتنهض بالصناعة والعلوم في ظل الاستقلال القومي والاتحاد الإسلامي، ولكي يصل لها التوفيق بعون الله تعالى لاسترجاع تلك القوة العظيمة السابقة، ولا تتأخر عن ركب السعادة والرقي!(١)»..

وكانت تلك جوانب من أهداف دعوة الأفغاني، فشرع في الدعوة إلى وحدة المسلمين خلف قيادة السلطنة العثمانية، باعتبارها أكبر دول الإسلام، والراية التي يستطيع الشرق تحتها خوض معركته الأولى ضد الزحف الاستعماري الأوروبي.. وخرجت من الآستانة رسائل الأفغاني إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وأشرك معه في دعوة علماء الشيعة ومجتهديهم عدداً من العلماء والساسة الإيرانيين الأحرار الذين كانوا يتخذون من الآستانة منفى لهم لمعارضتهم حكم الشاه ناصر الدين... ووردت إليه في الآستانة الردود المشجعة في هذا المشروع العظيم..

وكان جمال الدين لا يزال ينتقد الشاه ناصر الدين، ويردد:

---

(١) المرجع السابق. ص ٩٦.

«إن الشاه قد طغى وتجبر وبالغ في الكبر والعلو، وكل استناده على دولة الانكليز!» . . ولكن الشاه جدد مسعاه لدى السلطان عبد الحميد كي يضمن إقلاع جمال الدين عن الهجوم عليه . . فاستقبل السلطان جمال الدين يوماً وقال له : «إن سفير العجم قصدني ثلاث مرات، فحجبته في المرتين الأوليين، ثم أذنت له، فطلب مني أن آمرك بالكف عن التعرض للشاه بسوء . فأنا الآن أطلب منك الإعراض عن شاه العجم!» فقال جمال الدين: «امتثالاً لأمر خليفة العصر قد عفوت عن شاه العجم؟!» . . فقال السلطان، وهو يداري غيظه وخوفه هو الآخر: «يحق أن يخاف منك شاه العجم خوفاً عظيماً؟!» . .

وتعبيراً عن الأمل الذي راود الأفغاني، في تلك المرحلة من حياته النضالية، في أن ينهض السلطان عبد الحميد، فيستخدم ذكاءه ودهاءه وإمكانيات الدولة في معاكسة السياسة الأوروبية الاستعمارية في العالم العربي والإسلامي، بايع الأفغاني السلطان بالخلافة «لأن الممالك الإسلامية في الشرق لا تسلم من شراك أوروبا، ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها، وفي الأخير ازدرادها واحدة بعد أخرى، إلا بيقظة وانتباه عمومي، وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم . . »

ولكن أمله خاب في السلطان، وتيقن أن دهاء عبد الحميد قد أصبح مكرساً لحرب الإصلاح ومطاردة الأحرار، ومن ثم فلقد أصبحت خلافته ثغرات تتيح لأوروبا أن تمد مخالبها لالتهام

الشرق ونهب الشرقيين.. فأخذ يسخر من خلافة آل عثمان، ويقول: «خلافة عظمى؟! وإمامة كبرى؟!

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها، وحتى سامها كل مفلس!»

ثم دخل يوماً على السلطان وقال له: «أتيت لأستميح جلالتك أن تقيلني من بيعتي لك، لأني رجعت عنها!.. بايعتك بالخلافة، والخليفة لا يصلح أن يكون غير صادق الوعد؟!».

وحتى بعد أن استرضاه السلطان، ظل على سخريته ونقده للسلطان وبلاطه.. فلقد استقبله السلطان يوماً، ولاحظت حاشيته أن جمال الدين كان يلعب بحبات مسبحته أثناء اللقاء فتحدث صوتاً! فلما خرج لفتوا نظره إلى أن أدب اللقاء يتنافى مع ذلك.. فسخر منهم، وعلق على ذلك قائلاً: «سبحان الله!.. إن جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه، وليس من يعترض منهم، أفلا يكون لجمال الدين حق أن يلعب في مسبحته كيف يشاء؟![1]».

وتناثرت من فِيْهِ كلمات النقد القاسية في السلطان عبد الحميد، فقال عنه مرة: «إن هذا السلطان سل في رئة الدولة!».. وحرض على خلعه وخلع سلطان العجم فقال: «إن خلعهما أهون من خلع النعلين!»..

ومع ذلك ظل السلطان عبد الحميد حريصاً كل الحرص على

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٢٤٦ - ٢٤٨.

بقائه بالآستانة، باذلاً كل الجهد حتى لا يخرج هذا الأسد من القفص الذهبي الذي احتبسه فيه! . . فهو قد خصص له داراً، وراتباً، وعربة، وعشرة من الجواسيس!! . . .

ولقد بلغ من حذر السلطان أن يغادر الأفغاني الآستانة أن رفض سفره إلى بلاد اليابان عندما بعث امبراطورها إلى السلطان طالباً إيفاد بعثة من علماء الإسلام كي تعرف اليابانيين بهذا الدين. . ولما هم السلطان أن يرسل بعض علماء الأتراك أشار عليه جمال الدين بالعدول، لأنهم لن يجيدوا عرض الصورة الحقيقية للإسلام، مما سيحمل اليابانيين على النفور من الإسلام. . فقال: «إن العلماء نفروا المسلمين من الإسلام، فأجدر أن ينفروا الكافرين! ، والرأي أن ترسل إلى الامبراطور هدايا مع كتاب تعدونه فيه بتلبية طلبه، ثم نجتهد في تخريج طائفة من العلماء يصلحون للدعوة ويدخلون إليها من باب المعقول». .

كما رفض السلطان السماح له بالسفر إلى أمريكا لنشر الإسلام عندما طلب ذلك سفير أمريكي بعثت به بلاده إلى الصين، فاعتنق الإسلام أثناء مروره بالهند، وعزم على نشره في أمريكا، وانضمت إليه في رغبته دعوة الأفغاني إلى أمريكا لهذا الغرض «الجمعية الإسلامية في ليفربول»، ورئيسها عبد الله وليم، ولقد وسطوا لدى السلطان فاضل باشا المصري، ولكن السلطان رفض!

وكانت عادة الأفغاني أن يركب عربته عصر كل يوم قاصداً التنزه في «متنزه الكاغدخانة»[1] . . وفي أحد الأيام، كانت تسرع به العربة، وشاهد أحد الجواسيس يلهث، على قدميه، كي يتابعها فلا تفلت من ناظريه . . فلما التقى الأفغاني برجال حاشية السلطان قال لهم: «إنكم أعطيتموني مركبة، وجعلتم لي جاسوساً بغير مركبة، فإذا أنا أسرعت بعربتي طفق يعدو ورائي وهو يلهث كالكلب، ولا يدركني! فهلا رحمتموه فأعطيتموه عربة ليدركني أني سرت؟!».

ولم يمنعه جواسيس السلطان من أن يلتقي بالأحرار والمناضلين والعلماء، الزائرين منهم والمقيمين، فلقد كان منزله ندوتهم ومقصدهم جميعاً، على اختلاف المذاهب والأديان . .

وحتى الزوار الذين كان السلطان يخشى لقاءهم بالأفغاني، كان يلقاهم . . فهو قد لقى الخديوي عباس حلمي الثاني (١٨٧٤ - ١٩٤٤م) عندما زار الآستانة مرتين، أحداهما في «متنزه الكاغدخانة»، وتحدث عن هذا اللقاء فقال: «إن الخديو كان شديد الرغبة في لقائي، لما كان يسمع عني من أولادي وأحفادي بمصر، فأرسل إليّ في ذلك، فقلت: لا بد في ذلك من إذن السلطان . . فاستأذن غير مرة، بواسطة بعض رجال المابين - (قصر السلطان) - فكانوا يرجئون ويسوفون، ويحجحجون في الجواب ولا يفصحون.

---

(١) وبجانب من هذا المتنزه كانت تعيش طائفة من الغجر (النَّوَر) كان الأفغاني يحادثهم ويأنس إليهم ويسرى عن نفسه بمعاشرتهم!

وبينا أنا جالس في الكاغدخانة أصيل يوم من الأيام، كعادتي، وإذا أنا بفارس قد أقبل علي وترجل مسلماً، فقلت: من أنت؟ قال: عباس حلمي! فمكثنا ساعة زمانية نتحدث.

وطار الجواسيس إلى السلطان بالخبر، فأرسل إليّ، فلما لقيته قال: أتريد أن تجعلها ـ (الخلافة) ـ عباسية؟! فقلت: إن بني العباس قد انقرضوا، وبنو عليّ أولى!.. إن مولانا يريد عباس حلمي.. وهل هي خاتم بيدي فأضعها في أي أصبع شئت؟!..»

كما دامت صحبته هناك لعبد الله نديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦م).. ولقي كذلك من ساسة مصر وكتابها الكثيرين، منهم مصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨م)، وعلي يوسف (١٨٦٣ ـ ١٩١٣ م)، وعبد الله فكري (١٨٣٤ ـ ١٨٨٩ م).. الخ.. الخ..

وليس بالجواسيس فقط حاول السلطان تقييد حرية جمال الدين.. بل لقد حاول ذلك بالزواج أيضاً؟!.. فالرجل قد عزف عن الزواج ورفضه، وعندما حدثه طبيب يهودي من مريديه أنه برفضه الزواج إنما يخالف ناموس الطبيعة، سخر منه الأفغاني وقال له: إن الطبيعة أقدر على تنظيم نفسها بنفسها!..

ولكن السلطان حاول أن يزوجه، حتى تصبح له أسرة وأولاد، فلعل في ذلك ما يحد من حريته ويقلل من شجاعته في ملاقاة المخاطر، ويجعله يعمل حساباً لما في عنقه من مسؤوليات وتبعات.. ويبدو أن الرجل كان واعياً بمخاطر الطريق الذي يريد

السلطان دفعه إليه، فلما قيل له أن السلطان يريد تزويجك بإحدى سراري القصر، رفض، وقال: «يريد السلطان أن أتزوج! مالي والزواج، إني ما تزوجت هذه الدنيا العظيمة الجميلة، فكيف أتزوج بامرأة؟!..» ولما قال له رسل السلطان: إنه لا تصح مخالفة رغبة السلطان ـ أومأ إلى استحالة تنفيذ هذه الرغبة، حتى ولو أدى الأمر به إلى أن يزيل من بدنه مؤهلات الرجل للزواج!!..

وفي الآستانة أنعم السلطان على جمال الدين برتبة (قاضي عسكر)، وحملوا إليه «شارات الرتبة»: جبة فضفاضة ملونة، وزينة مذهبة للصدر والرأس.. ولكنه رفض ارتداء هذا الزي، وقال لرسول السلطان؛ قل لمولاي السلطان، إن جمال الدين يرى أن رتبة العلم أعلى الرتب.. وأنه لا يريد أن يكون كالبغل المزركش!

● وبعد خمس سنوات من تاريخ طرد الشاه ناصر الدين للأفغاني، على الصورة التي أسلفنا، من «مشهد عبد العظيم» المقدس، خر الشاه صريعاً بيد واحد من أعوان جمال الدين، في ذات البقعة التي طرد منها، وكان ذلك في ١٧ ذي القعدة سنة ١٣١٣ هـ (٣٠ إبريل سنة ١٨٩٦ م).. بل لقد تم اغتيال جميع الذين دبروا ونفذوا مأساة طرده من إيران!.. ولا بد أن هذه الأمور قد زادت من حذر السلطان من الرجل، وكراهته إياه، وتشديده الحصار عليه كي لا يفلت من القفص الذي أمسك به فيه!

● ولقد قيل: إن السلطان أمر بالتضييق على الرجل، بعد مقتل شاه العجم، أكثر من ذي قبل، وهو لم يرفض تسليمه للحكومة الإيرانية ألا تملقاً للرأي العام، ودفعاً للعار، وخوفاً من أن يفلت الرجل فيعلنها حرباً ثورية ضد كل السلاطين... ويقال: إنه منع عنه الراتب الذي كان يتقاضاه، وأنه ظل يعاني آلام المرض والإهمال خمسة أشهر قبل أن ينتقل إلى جوار ربه في الساعة السابعة والدقيقة الثالثة عشرة من صبيحة يوم الثلاثاء ٥ شوال سنة ١٣١٤هـ (٩ مارس سنة ١٨٩٧ م)..

ولقد أشاع البلاط العثماني أن وفاته كانت بسبب مرض السرطان الذي أصابه في فكه بعد خلع إحدى أسنانه أو أضراسه، وحدوث التهاب استدعى إجراء عمليات جراحية ثلاث، قطع فيها جزء من لسانه واستئصل الفك الأسفل!..

ولكن روايات الثقاة تقول: إنه مات مسموماً، وأن الجناة قد يكونون إيرانيين بعثهم وحرضهم شاه العجم مظفر الدين (١٨٥٤ - ١٩٠٧ م)، الذي خلف الشاه ناصر الدين، وقد يكونون عثمانيين، أوعز إليهم بذلك السلطان أو بعض حاشيته من خصوم جمال الدين..

ويصف هؤلاء الرواة صورة وفاة الرجل، الذي هز العالم الإسلامي من الأعماق، وأثر في مساره التاريخي كما لم يؤثر إنسان فرد في التاريخ الحديث.. فيقولون: إن طبيبه المعالج «هارون» زاره صبيحة يوم وفاته، فوجده يحتضر، وليس معه سوى خادمة،

فأسرع إلى صديقه جورجي أفندي كوتجي، فأيقظه من نومه قائلاً: أدرك السيد، فقد حضرت منيته، ثم أسرعا إلى حيث يحتضر.. فوجداه يردد كلمة: الله.. الله.. الله.. ثم أسلم الروح!

وعندما أبلغ جورجي أفندي قصر السلطان بوفاة جمال الدين، جاء الأطباء فشاهدوا وفاته، وأثبتوها رسمياً للقصر، ثم صدرت الأوامر إلى حسن باشا، ضابط بشكطاش، بتفتيش منزله، والاستيلاء على أوراقه وسائر تركته، فنفذ الأمر بمعونة نفر من رجال البوليس والجواسيس!..

وتحت تأثير الموقف السلطاني خشي الناس الاشتراك في تشييع جثمان الأفغاني إلى مثواه الأخير، فلم يشارك من أصدقائه في جنازته غير سهل باشا بن فضل باشا الملا باري، وعلى قبو دان راغب المصري.. أما نعشه فقد حمله أربعة من حمالي الآستانة، في حراسة نفر من رجال البوليس والجواسيس! وساروا به إلى حيث دفنوه في مقبرة المشايخ (شيخلر مزارلغي) بجهة نشان طاش، دون أي احتفال!..[1]

وصدرت الإرادة السلطانية إلى الصحافة العثمانية بعدم نشر

---

(١) في سنة ١٩٤٤ م نقل جثمان الأفغاني إلى بلاده، الأفغان، في احتفال ضخم وموكب شعبي مهيب بالجثمان من تركيا عبر بلاد المشرق العربي إلى موطنه بأفغانستان، وكان الثري الأمريكي «كراين» قد جدد مقبرته المتواضعة بالآستانة فحافظ على معالمها!..

أنباء وفاته، والامتناع عن تأبينه، بل لقد صادرت الحكومة العثمانية في سوريا جميع الصحف والمجلات المصرية التي نشرت أنباء وفاته ومقالات تأبينه والترجمة لحياته وأفكاره وجهاده!..

● ولقد اعتقدت الحكومة العثمانية أنها بذلك قد أسدلت ستار النسيان الأبدي على الطاقة غير العادية التي كانت متجسدة في فكر الرجل ومواقفه.. وما درت أن مثل هذه الطاقات تظل دائماً وأبداً على توهجها وتأثيرها، لا ينقصها شيء من خصائصها وتأثيراتها مرور السنوات، فضلاً عن أوامر السلاطين وارادات الملوك!..

فالرجل الذي يقول عنه تلميذه محمد عبده: «إنه أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم والأولياء والقديسين، بينما أعطاني أبي حياة يشاركني فيها أخواي: «علي» و «محروس».. وإنني أوتيت من لدنه حكمة أقلب بها القلوب وأعقل العقول!!.. وإنني لو قلت: إن ما أتاه الله من قوة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء، لكنت غير مبالغ... فكأنه حقيقة كلية، تجلت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية، قامت لكل نظر بشكل يشاكله!!..».

والذي يقول عنه جورجي زيدان: «إنه قد نشأ قطباً من أقطاب الفلسفة، وعاش ركناً من أركان السياسة.. وتوافرت فيه قوى الفلاسفة ومواهب رجال الأعمال!!..»

وتحدث هو عن نفسه فقال:

«.. أنت أيها الدرويش الفاني! ممن تخشى؟.. اذهب وشأنك، ولا تخف من السلطان، ولا تخش الشيطان!!.. إنه سيان عندي طال العمر أو قصر.. فإن هدفي أن أبلغ الغاية، وحينئذ أقول: فزت ورب الكعبة!..»

إن رجلا هذه كلمات أعلام عصره في وصف طاقاته المتفردة.. وهذه كلماته المنبئة عن شجاعته التي جعلت ذاته تفنى فيما نذر نفسه لتحقيقه من غايات..

إن رجلا هذا شأنه، وبالأحرى بعض من شأنه، لا يمكن لإرادات سلطانية أو أوامر ملكية أن تسدل عليه ستار النسيان..

حقاً.. لقد لقي ربه قبل أن تتجسد غاياته في أرض الواقع، ولكن.. بحسبه أنه كان ولا يزال الأب الشرعي للمد الثوري الذي هب الشرق من رقدته متسلحاً به في معركته المقدسة، التي لا زالت مشتعلة حتى الآن، بين جماهيرنا المناضلة وبين قوى التخلف والرجعية والجمود ومعاقل الاستبداد والاستعمار والاستغلال..

* * *

وإذا كانت سطور هذه الصفحات قد كشفت وجسدت ملامح الأفغاني النضالية، ووضعت بدناً وقدمت لعقولنا القسمات الرئيسية لحياته الغنية بجلائل الأعمال.. فإن بطاقة حياته لا بد

وأن تشمل سطوراً ترسم صورته الخِلْقية[1] والخُلُقية[2]. . .

والرجل ، كما وصفه معاصروه وعارفوه، كان: قمحي اللون، عريض الجبهة بارزها، ذا شعر مجعد تتدلى حلقاته الطويلة من تحت عمامته فتصل إلى صدغيه، أما وجهه فكان يحمل أنفاً متزناً جميلاً، ووجنات ضخمة، وذقناً ضخمة توحي بصلابة صاحبها ومتانة طبعه، وشفتين غليظتين. . وكانت عيناه سوداوين واسعتين في حدقتين كبيرتين، لهما نظرات مهيبة، يشع منهما الاعتداد بالنفس. . وفم متسع، ذي صوت جهوري. . . وكانت لحيته كثة في نهايتها، خفيفة الشعر عند العارضين يختلط في شعرها السواد بالبياض. . أما قامته فكانت قصيرة مستقيمة ممتلئة، تحمل صدراً وكانت يداه صغيرتين، وأصابعهما دقيقة متناسقة. . أما ساقاه فكانتا رقيقتين للغاية. .

وكما يقول الإمام محمد عبده: «. . إنه يمثل لناظره عربياً محضاً من أهالي الحرمين. فكأنما قد حفظت له صورة آبائه الأولين سكنة الحجاز. . ». .

وكانت ملابسه شديدة النظافة، يلبس لباس العلماء في بلاد الأفغان غالباً، وفي الآستانة كان يلبس جبة جوخ أحمر وعمامة بيضاء وسروالاً أسود، وفي إيران والعراق كان يتزيا بزي علماء الشيعة. .

---

(١) بكسر الخاء وسكون اللام.

(٢) بضم الخاء واللام.

وكان قليل الطعام، يميل إلى الحامض أكثر مما يميل إلى الحلو، مع حرص على شرائط الصحة في المأكولات.. غير أنه كان يكثر من شرب القهوة وتدخين السجائر السوداء.. مع امتناع تام عن تناول المشروبات الكحولية..

وكانت مائدة طعامه تنظم على الطريقة الأوربية، ولكنه كان يأكل بأصابعه الخمسة، بينما يأكل ضيوفه بالملعقة والشوكة والسكين..

وكانت عباراته التي يدعو بها ضيوفه إلى مائدته: «تفضلوا، تفضلوا، وكلوا.. فهذه مائدة سلطانية، وتناولها ثواب!..»[1].

أما أخلاقه، فهي ـ كما وصفه الإمام محمد عبده ـ: «سلامة في القلب سائدة في صفاته، وحلم عظيم يسع ما شاء الله أن يسع، إلى أن يدنو منه أحد ليمس شرفه أو دينه فينقلب الحلم إلى غضب تنقض منه الشهب! فبينما هو حليم أواب إذا هو أسد وثاب!.. وهو: كريم، يبذل ما بيده، قوي الاعتماد على الله، لا يبالي ما تأتي به صروف الدهر، عظيم الأمانة، سهل لمن لا يناله، صعب على من خاشنه، طموح إلى مقصده السياسي.. إذا لاحت له بارقة منه تعجل السير للوصول إليه ـ وكثيراً ما كان التعجل علة الحرمان! ـ.. وهو قليل الحرص على الدنيا، بعيد عن الغرور بزخارفها، ولوع بعظائم الأمور، عزوف عن صغارها، شجاع مقدام، لا يهاب الموت، كأنه لا يعرفه إلا أنه

(١) (جمال الدين الأسدي آبادي) ص ١٢٧، ١٢٨.

حديد المزاج - وكثيراً ما هدمت الحدة ما رفعته الفطنة! - إلا أنه صار اليوم - (سنة ١٨٨٥ م) - في رسو الأطواد وثبات الأوتاد . . فخور بنسبه إلى سيد المرسلين، ﷺ، لا يعد لنفسه مزية أرفع ولا عزاً أمنع من كونه سلالة ذلك البيت الطاهر» . .

ولعل مما يكمل صورة أخلاقه، بعد كلمات الأستاذ الإمام، أن نورد كلمات من الترجمة التي كتبها له سليم بك العنحوري، عندما يقول: «كان من خلقه: الأخذ بناصر كل متتم إلى العلم، وشد أزر كل ذي ميل للأدب. ومع أنه كان كثير الأنفة شديد الوطأة على الحكام، يعاملهم بالعجب والخيلاء، ويرنو إليهم بعين المقت والازدراء، تراه، بالعكس، كثير التعظيم والتكريم لأولياء العلم وأنصاره مهما كانوا خاملين قاصرين، يبذل لهم الأنس والدعة، ويخفض جانب الرقة والدماثة، ويؤاسي مجتاحهم ومحتاجهم بكل ما يقدر عليه وتصل يده إليه . .» . .

* * *

تلك هي بطاقة حياة تلك «النفس الزكية»، وقسمات رحلتها وسط الأحداث التي عاشها والبشر الذين عاشروه . . علم متفرد، لم يرتبط بمدينة ولا بإقليم، ولا «بوطن»، بالمعنى الضيق للأوطان . . وإنما كان مرتبطاً بقضية كبرى، نذر نفسه لها، وباع حياته في سبيل تقدمها ونصرتها . .

ولم يكن مرتبطاً بأسرة، وإنما كان مرتبطاً بأمة وشعوب . . ولم يكن حبيس حياة زوجية . . ولا أسير مذهب من المذاهب . .

وإنما وسعت حياته وآماله وآلامه حياة أمته وآمالها وآلامها..

ولم يكن حريصاً على متع الدنيا ولذاتها، فاستطاع أن يهيب الإنسانية العربية والإسلامية فترة من التاريخ، وقطعة من التراث، وحقلاً من الذكريات هي اليوم من أمتع ما نستطيب استمادة ملامحه وذكرياته، ومن أجل ما نتيه به فخراً أمام الأمم والشعوب!..[1].

---

(١) تراجع في وقائع أحداث حياة الأفغاني هذه مصادر (تاريخ الأستاذ الإمام) جـ ١ ص ٢٥ ـ ٢٧، ٣٢، ٤٥ ـ ٤٨، ٥٤، ٥٥، ٧١، ٧٤ ـ ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٩، ٩١، ٩٥، ٩٩ ـ ١٠٢. و (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ٢ ص ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٩ ـ ٣٥٣. و (جمال الدين الأسد آبادي) ص ١٧، ١٨، ٢٣، ٤٨، ٤٩ ـ ٥٣، ٥٥ ـ ٦٣، ٧٠ ـ ٧٨، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٩١ ـ ٩٦، ١٠١، ١٠٦، ١١٦، ١٢١ ـ ١٢٤، ١٢٧ ـ ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦ ـ ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٥٢، ١٦٥، ١٧٠ ـ ١٧٥ و (خاطرات جمال الدين الأفغاني) و (جمال الدين الأفغاني) لعبد القادر المغربي. طبعة دار المعارف. القاهرة. الطبعة الثانية. و (جمال الدين الأفغاني) لعبد الرحمن الرافعي. طبعة القاهرة. سلسلة أعلام العرب.

إعصار يتصدى لعاصفة الاستعمار

إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء:

- الحرية!..
- والاستقلال!..

وإن هذا الشرق، وهذا الشرقي لا يلبث طويلاً حتى يهب من رقاده، ويمزق، هو وأبناؤه لباس الخوف والذل، فيأخذ في إعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها، المستنكرة لاستعبادها!.

جمال الدين الأفغاني

في حياة كثير من المناضلين والأعلام، كثيراً ما تأتي حادثة أو مجموعة من الأحداث، ذات صلة وثيقة، وإن تكن خفية، بظروف العصر وقوانين سير التاريخ، فتصبح ذات ثقل كبير في تحديد خط السير لحياة هؤلاء المناضلين، وتعيين وجهة هؤلاء الأعلام، وتمييز مذهبهم في السلوك والتفكير والانحياز.

فإذا ما ارتبطت هذه الحادثة، أو هذه الأحداث بالعلائم البارزة لعصر نشوء هؤلاء الأعلام وشبابهم وتكوينهم، استطعنا أن نقول، دون ما حرج أو غموض، بأن حياتهم وسلوكهم ومذهبهم، إنما هي تجسيد لظروف عصرهم، واستجابة لقوانين تطور مجتمعاتهم، وأيضاً ثورة وقوة محركة لتطوير هذه المجتمعات، أو لإعاقة التطور في هذه المجتمعات؟!.

وفي العام الثامن من عمر جمال الدين الأفغاني، عرفت حياة هذا «الصبي»، وحريته أول قرار يشبه «تحديد محل الإقامة» المعروف الآن في إجراءات تحديد نطاق الحريات!.. ففي ذلك التاريخ، وفي هذه السن المبكرة جداً من حياته، أصدر حاكم

الأفغان «دوست محمد خان» أوامره إلى أسرة جمال الدين بأن تترك منطقة نفوذها وسلطانها في «كنر»، وأن تأتي إلى العاصمة «كابل»، لتعيش في كنف الأمير وتحت عينه، وفي أسر نعمته، حتى يأمن عواقب نمو نفوذها المحلي، ويتقي مضاعفات هذا النفوذ!.

فإذا ما عاش جمال الدين، وناضل بعد ذلك طويلاً، وفي كل مكان حل فيه، ضد الاستبداد والمستبدين، وناجز الاستبداد الشاهاني في إيران، والخديوي في مصر، والسلطاني الحميدي في الآستانة، فإن علينا أن نبصر جذر هذا الخلق المتحرر المعادي للاستبداد والمستبدين في هذا الموقف الذي وقفه الأفغاني، والظروف التي مرت به في حياته، والذي بدأ يواجهه وهو لا يزال حدثاً صغيراً لم يتجاوز الثامنة من عمره بعد.

كما أننا نستطيع أن نقطع، ونحن في غاية من الاطمئنان، أن تلك الفكرة الظالمة التي شاعت ونسبت إلى فيلسوفنا الثائر، عن ضرورة قيام الحاكم «المستبد العادل» لإصلاح الشرق، إنما هي محض افتراء، لا يمكن أن يلقى أي قبول لدى الأفغاني، ولا أي انسجام مع تاريخه الطويل المعادي أبداً للاستبداد والمستبدين، والمعادي كذلك لكلماته الصريحة التي يتحدث فيها عن مصر والشرق عموماً بقوله: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منها رجلاً قوياً عادلاً، يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان. لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها،

إنما أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»[1].

بل إننا لحسن الحظ نجد الرجل يناقش هذه الفرية المفتراة عليه عندما بلغه خبرها وسأله مريدوه: «إن المتداول بين الناس على لسانك: (يحتاج الشرق إلى مستبد عادل). . قال: هذا من قبيل جمع الأضداد، وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟! وخير صفات الحاكم: «القوة والعدل» ولا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوى الظالم»[2].

وإذا ما شهد هذا العام الذي انتقل فيه الأفغاني إلى «كابل» بداية عناية أبية بتعليمه، ودخول عقل الرجل وقلبه إلى رحاب التعليم، ثم الثقافة، ثم الفكر العربي الإسلامي، حتى حصل من كل ذلك زاداً جعل منه حجة من حجج جيله، إن لم يكن أبرز حجج ذلك الجيل، فإن علينا أن نبصر أن هذا الزاد الفكري ذا المضمون العربي الإسلامي الواضح البروز والفائح التعبير، والبالغ حداً من الأصالة والوضوح ليس بعدهما مزيد، قد جعل الأفغاني عاشقاً لهذه الحضارة العربية الإسلامية، كثير الحديث عن أمجادها الأولى، وإنسانها الأول، كثير الاعتزاز بمنجزاتها الباهرة التي قدمتها إلى الإنسانية طوال عدد كبير من القرون.

فإذا ما علمنا أن اعتزاز الأفغاني هذا لم يكن من نوع اعتزاز الذين يرون أن هذا المجد قد غبر، وأنه لن يعود، وأنه إنما كان

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٧٧.

(٢) (الخاطرات) ص ٩٠.

خاصاً برجال لن يجود الدهر بمثلهم أبداً، وإنما كان اعتزازه من نوع آخر، يرى أن الأوائل «كانوا رجالاً، ونحن رجال»، وأن باب الاجتهاد لم يغلق، ولن يغلق، ومن ثم فإن باب الإبداع لا بد أن يفتح باتساع أكثر من الاتساع الذي فتحه به القدماء، ومن ثم فإن البعث والإحياء لهذه الحضارة العربية الإسلامية، والنهضة لإنسانها وشعوبها، إنما هي «قدر» محتوم لا بد من النضال في سبيل إحداثه ووضعه موضع الممارسة والتطبيق.

إذا علمنا ذلك أدركنا نزوع الأفغاني المبكر، ومنذ شبابه الأول، للبحث عن داء وطنه «الأفغان»، وعلة الشعوب المسلمة، ومشاكل الشرق عموماً، وتشخيص كل ذلك، ووصف الدواء، وممارسة الجراحات والتطبيب والعلاج.

وعندما شرع الأفغاني في ذلك، منذ شبابه المبكر في بلاد الأفغان، واجهته أول ما واجهته هذه الصعاب والعقبات المتمثلة في نفوذ الاستعمار، وزحفه الكاسح على ممالك الشرق لاحتوائها وإخضاعها لنيره القاسي واستغلاله البشع الرهيب.

● فقبل شهور من ولادة جمال الدين، كان الاستعمار الانكليزي قد اتخذ لنفسه أول قاعدة ارتكاز في العالم العربي، جعل منها باباً لزحفه، ومنفذاً لنفوذه، وذلك عندما احتل «عدن» في سنة ١٨٣٨ م.

● وفي سنة ١٨٤١ م تمكن الانكليز، بمصاحبة الأعلام العثمانية والرايات السلطانية، من النزول في الشام، وإيقاع

الهزيمة بالجيش المصري الذي كان يقوده إبراهيم باشا (١٧٨٩ ـ ١٨٤٨ م) والذي استطاع أن يبني دولة كبرى وحدت الشام ومصر، وكادت تقيم الامبراطورية الكبرى التي تتيح للإنسان العربي أن يشق طريقه القومي والحضاري بعيداً عن استبداد الأتراك ونفوذ الأوروبيين.

● وفي سنة ١٨٤٨ م تمكن الفرنسيون من إقامة جهاز حكمهم الاستعماري في بلاد الجزائر، وذلك بعد أن كسبوا الجولة الأولى ضد المقاومة الجزائرية التي استمرت منذ سنة ١٨٣٠ م ضد احتلالهم حتى ذلك التاريخ.

● وفي سنـة ١٨٦٠ م تمكنت دسائس الاستعمـارين الانكليزي والفرنسي من أن تحرك الطائفية في الشام، لتريق الدماء أنهاراً، وليقتتل الدروز، ومن خلفهم يد الانكليز، المارونيين، الذين تحركهم أصابع الفرنسيين؟!.

● وفي سنة ١٨٦٨ م تمكن النفوذ الانكليزي من بلاد الأفغان. فانتصر في النزاع الداخلي بها الأمير الموالي لبريطانيا ـ شير علي ـ، وانهزم أمير جمال الدين، المناهض للاستعمار ـ محمد خان ـ بعد حرب شارك فيها، وفي الإعداد لها جمال الدين.

● وعلى حدود الأفغان، كانت الهند ترزح تحت النير البريطاني، ويعيش أهلها، بمئات ملايينهم هملاً ترعاهم السلبية والدعوات المشبوهة التي يذكي نارها المستعمرون.

● وإيران يتقاسم النفوذ فيها، ومحاولة السيطرة عليها الانكليز من الجنوب، والقيصرية الروسية من الشرق والشمال.

● بينما مصر يتحسس طريقه إليها النفوذ الاستعماري الأوروبي في ركاب البنوك والديون والتجار والمغامرين!.

● وحول كل ذلك، ووسط كل ذلك كانت الدولة العثمانية، إمبراطورية الرجل المريض، قد وصل بها التفسخ والتهالك إلى الحد الذي أصبحت معه جميع حدودها نوافذ يطل منها النفوذ الاستعماري، وكل شرايينها طرقاً شبه معبدة يسري من خلالها هذا النفوذ.

وكان بديهياً أن يجد جمال الدين الأفغاني اليد الطولى في هذا النفوذ الاستعماري لبريطانيا، والألوية معقودة في هذا الزحف للقراصنة الانكليز. . ومن ثم فلقد كان بديهياً كذلك أن تصبح الحرب بين الأفغاني والقوى التي قادها وحركها وبعثها وبين الانكليز هي القسمة الأساسية في النضال البطولي الذي قاده ثائرنا الأكبر ضد الزحف الاستعماري على الشرق، وضد المؤسسات الاستعمارية ومشاريع المستعمرين.

وفي ظروف مثل هذه، ووسط العوامل والملابسات التي نشأ فيها جمال الدين، تصبح البداية الطبيعية لأية حركة للبعث والنهوض، هي المحاولات الجادة والبطولية لزرع الثقة في النفس، وإحياء عوامل المقاومة وملكات النضال، وهو ما فعله جمال الدين ومارسه في مختلف الأقطار وعلى كل الجبهات. . فهو

الذي أذّن في الناس جميعاً بأن «قد أوشك فجر الشرق أن ينبثق، فقد ادلهمت فيه ظلمات الخطوب، وليس بعد هذا الضيق إلا الفرج[1]».

ثم يتساءل تساؤل المنكر للحال التي وصل إليها الشرق، والمستنكر لمظاهر الاستكانة التي كان عليها الشرقيون، فيتحدث إليهم قائلاً: «أنرضى، ونحن المؤمنون، وقد كانت لنا الكلمة العليا، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا، ولا يرد مشربنا، ولا يحترم شريعتنا، ولا يرقب فينا إلاًّ ولا ذمة، بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا أوطاننا، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته، والجالية من أمته[2]؟!».

فإذا ذهب إلى بلاد الهند، وشهد الدرك الأسفل من المذلة والانحطاط والاستغلال الذي أوصل إليه الانكليز ملايين الهنود، هندوساً ومسلمين، تحدث إليهم هذا الحديث الغاضب النافذ المفعول، والذي طبقت شهرة كلماته الآفاق، والذي يقول فيه: «يا أهل الهند، وعزة الحق، وسر العدل[3] لو كنتم، وأنتم تعدون بمئات الملايين «ذباباً»، مع حاميتكم البريطانية، ومن

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٥٧.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٦.

(٣) كانت هذه الكلمات (وعزة الحق وسر العدل) هي القسم المعتاد لدى جمال الدين، ولذلك دلالة كبيرة في تفكير الرجل الذي نذر نفسه للحق، والعاشق للعدل بين الرعية، وفيما بين الحاكم والمحكوم.

استخدمتهم من أبنائكم، فحُملتهم سلاحها لقتل استقلالكم واستنفاد ثروتكم، وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف، لو كنتم أنتم مئات الملايين، كما قلت، «ذباباً»، لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا العظمى، ويجعل في آذان كبيرهم (غلادستون) وقراً، ولو كنتم أنتم مئات الملايين من الهنود، وقد مسخكم الله فجعل كلا منكم سلحفة، وخضتم البحر، وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى، لجررتموها إلى القعر، وعدتم إلى هندكم أحراراً[1]».

وإذا كان الانكليز، كما قدمنا، هم الذين كانوا يتصدرون تلك العملية الكبرى من عمليات السلب والنهب والاحتيال والاحتلال، فإن الأفغاني قد شن ضد حكومتهم واستعمارهم أوسع حملة من حملات الكراهية والدعاية والإثارة التي حدثت في ذلك التاريخ، ولقد بلغت كلماته فيهم من الحسم والإطلاق والتعميم حداً جعل منها حكماً وأمثالاً تأخذ بمجامع القلوب، فضلاً عن تحريكها الهمم، وسهولة جريانها على كل لسان. فهو الذي يقطع بأنه «لا توجد نفس تشعر بوجود الحكومة الانكليزية على سطح الأرض وقد مسها منهم شيء من الضر[2]!».

ولم يخلط الأفغاني عداءه «للاستعمار» الانكليزي بالتعصب ضد «الأمة الانكليزية»، بل لقد رأى فيها أنها «من أرقى الأمم،

---

(1) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٥١٧.

(2) مجلد مقالات (العروة الوثقى) ص ٢١٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.

تعرف معاني العدل، وتعمل بها، ولكن في بلادها، ومع الانكليز أنفسهم، وتنصف المظلوم إذا كان من الانكليز. . . والإنسان في عرفهم هو الانكليزي، وغيره من البشر ليس بإنسان». . وهو يسوق هذا الحديث الإنساني الواعي بصدد تأكيد أن عداءه لهؤلاء القوم ليس إلا فيما يتعلق «بسوء أعمالهم. . واستعمارهم، وتدخلهم في الممالك الشرقية، كالهند ومصر، وسومهم أهلها سوء التصرف ومنتهى العسف والجور[1]». . وهو موقف يذكر للأفغاني بالمزيد من التقدير.

وهو الذي يبعث فينا قدراً كبيراً من الفخر والاعتزاز، عندما نقرأ لقادة محدثين لبعض حركات التحرر الوطني والاجتماعي كلمات تبعث الثقة في نفوس الشعوب، وتغذي عوامل قدرتها على كسب المعركة الوطنية التحريرية، مثل قول بعضهم: «إن الاستعمار نمر. . ولكنه نمر من ورق»!! ثم نتذكر سبق الأفغاني منذ ما يقرب من قرن من الزمان إلى الحديث عن الاستعمار البريطاني والمستعمر الانكليزي، بقوله: «ما هو الانكليزي»؟!. . إنه ضعيف يسطو على حقوق الأقوياء. صوت عال، وشبح بال»!!. . وهو هنا يستفهم عنهم استفهام اللغة العربية عن «الأشياء» و «الحيوانات» غير العاقلة، فيستخدم «ما» دون «من»!، ثم يمضي ليغري بهم، ويبعث الثقة على سحقهم، وكيف لا، وقد صاروا للأمم «كالدودة الوحيدة» على ضعفها

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٦٤.

تفسد الصحة وتدمر البنية[(١)]».

على أن الأمر الذي تميز به الأفغاني في هذا الميدان، لم يكن هو العداء للاستعمار، فلقد كانت هناك زعامات كثيرة، وحركات عديدة تعادي الاستعمار وتناوئه، بل إن الخلافة العثمانية، وهي التي فتحت ـ عملياً بضعفها الأبواب لنفوذ الاستعمار وزحفه واحتلاله، إنما كانت تتناقض مصالحها مع مصالحه، وتقف منه كثيراً موقف المناوأة والعداء، ولكن الأمر الذي تميز به الأفغاني، وكادت تنفرد به قيادته وتياره النضالي، إنما هو «ثوريته» في الموقف تجاه الاستعمار، فالرجل لم يكن «إصلاحياً» وإنما كان «ثورياً» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة في الأدب السياسي الحديث.

وهو لم يتخل عن هذه «الثورية» حتى في لحظات النكسة، وظروف المأساة، وفترات «الجزر» الثوري والوطني، وأبرزها الفترة التي أعقبت فشل تلك الثورة التي رعاها الأفغاني في مصر وصنعها على عينه، والتي قادها أحمد عرابي سنة ١٨٨١ ـ ١٨٨٢ م، وهي الفترة التي شهدت من اليأس والنكوص والارتداد والتفسخ والتحلل في صفوف الثوار ما مثل تياراً جارفاً اجتذب إلى قاعه رجالاً كباراً.. حتى لقد اقترح يومها الشيخ محمد عبده على جمال الدين أن يذهبا إلى مكان بعيد غير خاضع لسلطان دولة تعرقل مسيرتها، ثم ينشئا فيه «مدرسة للزعماء»، ولكن هذا الاقتراح «الطوباوي» الحالم، والرأي «الإصلاحي»

---

(١) المصدر السابق. ص ٣٦٩.

المعتدل، «لم يعجب «السيد». . ورأى فيه خوراً في العزيمة، وجنوحاً إلى السلامة، ومبالغة في التشاؤم من الحاضر، وقال للشيخ محمد عبده: «إنما أنت مثبط». .؟![1] فمضى الثائر العظيم إلى باريس، جاذباً إليه الشيخ محمد عبده، لينشيء (العروة الوثقى) «وهي مجلة أسبوعية عربية كان هو مدير سياستها والشيخ محمد عبده محررها، وكانت تتولى الأنفاق عليها (جمعية العروة الوثقى) ذات الفروع في الهند ومصر وغيرهما من أقطار الشرق الإسلامي، والتي تعمل على إنهاض الدول الإسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شؤونها، ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الأقطار الشرقية وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية[2]»، وهي المجلة التي بلغ من فاعليتها أن أعلنت السلطات الاستعمارية في مصر «في الجريدة الرسمية المصرية، أن كل من توجد عنده العروة الوثقى يغرم خمسة جنيهات مصرية إلى خمسة وعشرين جنيهاً[3]».

وانسجاماً مع هذا الموقف «الثوري»، لا «الإصلاحي»، نجد استخدام جمال الدين الأفغاني لسلاح الدين وقوة الإيمان في المعركة ضد الاستعمار، فالإيمان بالله وبدينه الإسلام، إنما يتمثل يوماً بإيران، ضمن ما يتمثل، في الإقلاع عن التدخين

---

(١) أحمد أمين (زعماء الإصلاح في العصر الحديث) ص ٨١. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م.

(٢) مصطفى عبد الرازق. ترجمة الأفغاني مقدمة مجلد (العروة الوثقى) ص ٩.

(٣) المرجع السابق. ص ١٠.

«للتمباك»، عندما يكون امتيازه بيد الاستغلاليين الانكليز أصدقاء المستبد ناصر الدين.

و «الخيانة» لا تكون فقط في «التعاون» مع العدو، بل وفي «التهاون» معه، والموقف «السلبي» إزاء زحفه ونفوذه، وعدم المبالاة بقضية النضال ضده، وباختصار إن «الخيانة» لدى الأفغاني إنما تتمثل في التخلي عن الموقف «الثوري» من الاستعمار. فهو الذي يقول: «لسنا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقد، ويسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس، (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس)، **بل خائن الوطن من يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها**[1]!».

بل لقد أبصر الأفغاني دور «حرب الشعب» في الصراع ضد الاستعمار، وزيادة فعاليتها عن فعالية حرب الحكومة النظامية، ففي سنة ١٨٨٣ م، وبعد أن احتل الانكليز مصر، وسرحوا جيشها الوطني الذي قاده أحمد عرابي، كتب الأفغاني في (العروة الوثقى) مقالاً تحت عنوان: (فرصة يجب أن لا تضيع)، تحدث فيه عن دور الجماهير المسلحة بأسلوب حرب الشعب، وكيف أنها أجدى، في ظروف معينة، من الحروب النظامية التي تنهزم جيوشها بانهزام القيادات... وضرب لذلك أمثلة منها الحرب الوطنية الشعبية التي خاضها الشعب الأفغانستاني ضد ٦٠,٠٠٠

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٥٠٢.

من قوات الانكليز، فانتصر عليها بعد عامين من الاحتلال.

وفي هذا المقال يقول جمال الدين:

«إن مقاومة الأهالي أشد بأضعاف مضاعفة من القوى العسكرية المجتمعة في أماكن مخصوصة تحت قيادة رؤساء معينين تنهزم بانهزامهم.. وما جرى لحكومة انكلترا مع الأفغانيين أعظم شاهد على ما نقول، دخلت الحكومة الانكليزية أرض الأفغان بستين ألف عسكري، واستولت على المدن، وكاد قدمها يرسخ في البلاد، فلما قام الأهالي من كل صقع، والتحمت المقاتل في جميع أنحاء أفغانستان، عجز الستون ألفاً عن الوقوف موقف الدفاع، واضطرت حكومة انكلترا، بعد تسلطها سنتين، وبعد صرف ثلاثين مليون جنيه استرليني إلى ترك البلاد..».

ثم يتحدث الأفغاني في مقاله هذا مدافعاً عن «حرب الشعب»، مهاجماً الذين يصفونها بأنها فتنة (إرهاب) فيقول: «إن على المصريين أن يقتدوا بالأفغانيين لينقذوا بلادهم من أيدي أعدائهم الأجانب. وليس من الفتنة أن ندعوهم إلى طلب الحقوق والدفاع عن الدين والوطن، كما يظن بعض المتطفلين على موائد السياسة، وإنما ننادي على صاحب البيت أن يدافع عن حريمه وماله وشرفه، وأن يخرج مخالب عدوه من أحشائه، وهي سنة جرى عليها دعاة الحق في كل أمة... وعلى المصريين عموماً، وعلى الفلاحين خصوصاً أن يجمعوا أمرهم على أن يمنعوا الحكومة (الانكليزية) كل ما تطلب منهم، وأن يرفعوا

أصواتهم بنداء واحد قائلين: لا نطيع إلا حاكماً وطنياً. فإن فعلوا هذا وجدوا لهم من الدول أنصاراً، بل ومن الجنس الانكليزي نفسه[1]!».

وإذا كانت هذه هي «القمة» التي بلغتها قيادة الأفغاني في المعركة ضد الاستعمار، وإذا كانت هذه النظرة، وذلك التقويم، إنما جاءا ثمرة للنظرة الموضوعية والمنهج العلمي في دراسة تراث الرجل الفكري والعملي، فإن الانصاف والموضوعية، وهما من متطلبات النظرة الموضوعية والمنهج العلمي، إنما يتطلبان أن نشير إلى نقطة ضعف خطيرة وهامة في موقف الأفغاني من الاستعمار.

فالرجل وهو يحارب الاستعمار الانكليزي ويصارع أخطبوطه ونفوذه وقواه وعملاءه، إنما كان يتلمس العون من كل الذين تتناقض مصالحهم مع مصالح الانكليز، ويمد يده لكل الذين بينهم وبين بريطانيا أي قدر من الخلاف أو المنازعات، ويرمي خيط التعاون، ويحاول إقامة «الجبهات» مع كل أعداء الانكليز. وخلال هذه العملية الصعبة والمعقدة والشائكة، وغير المأمونة العواقب، أحسن جمال الدين الأفغاني الظن يوماً بالقيصرية الروسية، بل وعرض عليها «الشركة» في «استعمار» الهند، واقتسام غنائم هذا الاستعمار لهذه البلاد فيما بين روسيا ومسلمي الفرس والأفغان؟! فهو يقول: إن «الروس في حاجة للمواصلة مع أمراء الهند، وفي ضرورة للوقوف على أخلاقهم

---

(١) مجلد (العروة الوثقى) ص ٤٥٣، ٤٥٤.

ومجاري ميلهم ومواقع أهوائهم، ولا سبيل يوصلهم إلى ذلك إلا إشراك الفارسيين والأفغانيين في أعمالهم الحربية والسلمية. ليس من السهل على الروسية أن تستعين بدولة فارس وإمارة الأفغان على فتح أبواب الهند، إلا أن تساهمها في الغنيمة وتشركهما في المنفعة، وإلا كانا سداً محكماً دون أهم غاياتها[1].

وهي «زلة» قدم ولا شك من الرجل، و«كبوة» فكر من المناضل الذي أجاد فهم الاستعمار ومراميه، وأدرك مضمونه الاقتصادي والفكري. ولكنها تعقيدات التحالفات والجبهات، وقسوة المعركة، وأساليب السياسة الدولية، هي التي أوقعت الرجل في هذا المأزق، وجعلت من هذا الموقف نقطة الضعف الكبرى في سلسلة حياته النضالية ضد الاستعمار.

---

(١) المصدر السابق. ص ٢١٥.

الجامعة الاسلامية

[واعتصموا بحبال الرابطة الدينية، التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها التركي بالعربي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي.. وقامت لهم مقام الرابطة النسبية!]

جمال الدين الأفغاني

في عالمنا المعاصر، وفي القرن العشرين الذي نعيش فيه، يشهد المجتمع الإنساني ألواناً من التضامن البشري، والروابط الإنسانية، عقائدية وسياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية، تتخطى أشكالها ومحتوياتها روابط الجنس واللغة وخصائص الأمم وقسمات القوميات.

فبين الذين يؤمنون بالاشتراكية، والذين يلتزمون بفكرها ومنهجها في البحث وطريقها في السلوك، لون من ألوان التضامن الأممي، بصرف النظر عن أممهم وقومياتهم التي إليها ينتسبون.

وبين عمال العالم، الذين لا يملكون في المجتمعات المعاصر سوى قوة عملهم المبذول في الأرض والمصنع والدواوين والمنشآت، لون من ألوان التضامن في سبيل تحصيل حقوقهم، والحفاظ عليها، وزيادة هذه الحقوق.

وبين الأدباء والفنانين والكتاب، أو المهنيين وغيرهم من الطوائف والفئات أو الطبقات، ألوان من التضامن، تبدأ إقليمية، ثم تعرف طريقها إلى العالمية، وتنمو قسمات عالميتها

شيئاً فشيئاً بنمو الجانب المستنير في إنسان عصرنا هذا الذي نعيش فيه.

بل وبين الحكومات، التي تتركز فيها المصالح المتناقضة، وتتكثف في مؤسساتها أسباب التنافس ومظاهره، نجد قدراً من التضامن العالمي يتجسد في المؤسسات الدولية أو ذات الطابع الدولي، والتي رغم عيوبها ونواقصها الخطيرة، والقاتلة أحياناً، لا يشك المنصفون في اعتبارها نواة لعالم مستقبل يحمل من قسمات التضامن المتخطي لحدود القوميات والألوان والأجناس ما هو أكثر أصالة ووضوحاً وفاعلية مما شهده تاريخ الإنسان في يوم من الأيام.

وإذا كانت هذه هي حال عالم اليوم، وواقع ظاهرة التضامن العالمي والدولي، ودرجة الروابط الإنسانية، واتجاه حركة نمو هذه الظاهرة، وطاقة سرعتها في النمو. فهل ننكر أو نستنكر أن يكون للدين الإسلامي موقف متقدم أحرز فيه انتصارات ذات قيمة كبرى في هذا الميدان من ميادين التضامن المتخطي لحدود الألوان والأجناس واللغات؟؟!.

إنه إن جاز لنا أن نعجب وندهش لهذا القدر العظيم الذي أحرزه الإسلام، في وقت مبكر، بهذا الميدان، فإن من الغريب والمنكر حقاً أن يكون ذلك محل إنكار من أحد أو استنكار!.

فإذا جاز «للمحامين الديمقراطيين»، مثلاً، وهم قلة في كل مجتمع، ومن ثم قلة على النطاق العالمي، والقدر من الروابط التي

تجمعهم قليل كذلك، إذا جاز لهم أن يتضامنوا عالمياً ودولياً وأممياً.

وإذا جاز للعمال، وهم طبقة واحدة من طبقات المجتمع العالمي، أن يتضامنوا عالمياً وأممياً..

وإذا جاز للطلائع الملتزمة بالفكر الاشتراكي، وهي قلة قليلة تنتظمها أحزاب قليلة العدد، أن يكون لهم قدر كبير من التضامن الدولي، ومستوى ناضج من الوحدة أو التقارب العقائدي..

إذا جاز كل ذلك، وهو جائز وواقع، فلم لا يجوز ويستساغ للمسلمين، وملايينهم تتعدى المئات، أن يكون بينهم من التضامن العقائدي والفكري والروحي القدر المتناسب مع عددهم الكبير، والمستوى الملائم لقدر العقيدة المشتركة بينهم، والفكر الموحد لهويتهم، والمشاعر التي تشدهم جميعاً إلى إله واحد وكتاب واحد ورسول واحد، وقبلة واحدة ترنو إليها أبصارهم خمس مرات كل يوم، في الصباح والمساء وأثناء النهار؟!.

إن هذا اللون من ألوان التضامن، وهذا النمط من أنماط الروابط الروحية المتخطية للألوان واللغات والأجناس والقوميات، إنما يبدو طبيعياً بل وبديهياً، إذا انطلقنا من موقع أن الإسلام عقيدة، وبين معتنقي كل عقيدة قدر من التضامن، وأن للإسلام وتعاليمه على أهله سلطاناً كبيراً، قد أورثهم قدراً كبيراً من العوامل والظروف والعادات والملابسات والتقاليد المكونة لما نسميه التكوين النفسي المشترك للإنسان، ومن ثم فإن الحقل

التضامني والعام والمشترك، الذي يمتلك المسلمين جميعاً ويمتلكه جميع المسلمين، هو حقل كبير وغني، وله في حياتهم وزن كبير وثقل عظيم. وهذا القدر من التضامن الإسلامي، وهذا الحقل من الروابط الإسلامية المشتركة، إنما مثل الأرضية الفكرية، والوقائع العملية لهذه الحركة التي عرفها تاريخ المسلمين الحديث، والتي أطلق عليها في عصرنا اسم «الجامعة الإسلامية»، والتي كان لجمال الدين الأفغاني ارتباط بها شديد، بل والتي اعتبر لفترة طويلة، ومن زوايا متعددة، عنوانها الأول والأساسي، وعلمها المتفرد الذي إذا ذكرت «الجامعة الإسلامية» تداعى إلى الذهن بجهاده في سبيلها، وإذا ذكره الناس أحاط بذكره وذكرياتهم عنه تلك الأحداث العملية والجهود الفكرية التي قدمها الرجل في هذا السبيل وذلك الميدان!.

وإذا كانت هذه هي الأسس التي أفرزت فكرة الجامعة الإسلامية، والمكونات التي جعلت من هذا الشعار استجابة طبيعية لقدر من الواقع الفكري والعملي الذي يعيشه المسلمون، وإذا كانت هذه هي الزاوية التي ننظر منها إلى الحركة التي شارك الأفغاني - كما سيأتي - في بعثها وإحيائها بنصيب أكبر وجهد كبير، فإنه من الواضح ابتداء وبداهة أننا لا نرفض هذا الشعار، ولا نعادي هذا الجهد المبذول في هذا السبيل - ولا نرتاب في هذه الحركة، ولا نتهم الذين ناصروها أو ناضلوا في سبيلها، بهذا المفهوم، وانطلاقاً من هذه الاحتياجات، واستجابة للمصالح الحقيقية المشروعة والمتقدمة للمسلمين، والتي تتفق تماماً والجوهر

الإنساني المتقدم لهذا الدين.

بل إننا، أكثر من ذلك، نؤكد أن قبول فكرة «الجامعة الإسلامية»، يكاد أن يكون قسمة يشترك فيها كل المفكرين الكبار والمناضلين ذوي الوزن في حركة النضال والتطور بين المسلمين، إلى اليمين كانوا يتسبون أم إلى اليسار، مع التحرر الوطني وقفوا أم إلى جانب نفوذ الاستعمار وقوات الاحتلال، تحت مظلة التفسير الواقعي المتطور لآيات القرآن وعقائد الإسلام أم في ساحة الخرافة والشعوذة التي تتناقض مع جوهريات الإسلام وأسسه، التي تزامل العلم وتعانق البساطة والوضوح!.

فمن «أحمد خان» (١٨١٧ - ١٨٩٨ م) بالهند، والذي قاد نهضة فكرية مدنية وحديثة، وقام بنهضة تعليمية وصلت فكر المسلمين الهنود وعقولهم بما أحدثته النهضة الأوروبية من منجزات، وهادن مع ذلك، ورغماً عن ذلك، الاستعمار الانكليزي[1]؟!.. إلى «محمد فريد» (١٨٦٨ - ١٩١٩ م) الذي قاد الحزب الوطني بمصر، وناضل من أجل السلام والتقدم الاجتماعي وشارك في تأسيس الحركة النقابية[2].

ومن «أغا خان» (١٨٣٧ - ١٩٥٧ م) الذي يقول: «إن هناك

(١) راجع (زعماء الإصلاح) ص ١٢١ - ١٣٨ و(الإسلام والرد على منتقديه) للشيخ محمد عبده.

(٢) راجع مذكرات محمد فريد في المجلد الثاني من كتاب (مواقف حاسمة في تاريخ القومية العربية) لمحمد صبيح ص ٢٢٩ - ٣٩٠. طبعة القاهرة - الأولى سنة ١٩٦٥ م.

جامعة إسلامية حقة صريحة ينضم إلى لوائها الحر كل مسلم مؤمن مخلص، أعني بذلك الرابطة الروحانية الوجدانية، والوحدة الجامعة بين أتباع صاحب الرسالة الإسلامية، فهذه الوحدة الإسلامية الروحانية التهذيبية يجب أن تتعهد فتنمو أبداً، لأنها عند أتباع النبي أس الحياة وجوهر النفس[1]» إلى الشيخ «محمد عبده» الذي شارك مشاركة فعالة، بعد الاحتلال الانكليزي لمصر، في «الحركة القومية التي بعثت بعثاً جديداً» وذلك ضمن «حزب معتدل مؤلف من المحافظين[2]».

ومن السلطان «عبد الحميد»، الخليفة العثماني الداهية الذي، بنى بناء «الجامعة الإسلامية» وشيد أركانها، وأضاف إليها كل مطمع بعيد وغاية جليلة» والذي ظلت دعوته إليها «تسير سيراً متوالياً مدة تقرب من ثلاثين سنة[3]»، إلى «عبد الرحمن الكواكبي» (١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) الذي كان حرباً لا هوادة فيها على الأتراك والتتريك، وعلى السلطان «عبد الحميد» بالذات[4]!.

من كل هؤلاء، إلى غيرهم كثيرين من الأعلام والمفكرين

---

(١) لوثروب ستودارد (حاضر العالم الإسلامي). مج ١. ص ٣٢٠. تعليق الأمير

(٢) شكيب أرسلان. وترجمة عجاج نويهض. طبعة بيروت - الأولى.

(٣) المرجع السابق مجلد ٤. ص ٩٤.

المرجع السابق مجلد ١ ص ٣٠٨، ٣١٠.

(٤) راجع الفصل الخاص بتفكير الكواكبي القومي في تقديمنا (الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي) ص ٣٣ - ٥٣ طبعة بيروت، الثانية، سنة ١٩٧٥ م.

والساسة والحكام والمناضلين، ومع كل هؤلاء، بل وقبلهم جميعاً، نجد جمال الدين الأفغاني، ونجد شعار «الجامعة الإسلامية» تحكيه سطور فكرهم، وتردده صفحات نضالهم، وتعنون به فصول حياتهم عند الذين كتبوا لهم السير وسطروا عنهم الترجمات[1].

ولذلك فإنه كي نميز الغث من الثمين في محتويات هذا الشعار، وحتى نضع أيدينا على جوانبه المتقدمة والمفيدة للإسلام والمسلمين، وجوانبه المتخلفة والتي تشد الإسلام إلى الوراء وتربط المسلمين بعجلة الأعداء، وحتى نكشف الباطل الذي يراد بكلمات هي عين الحق، وفي سبيل تبين الموقف الحقيقي لجمال الدين الأفغاني في هذا الميدان. . . من أجل ذلك، وفي سبيل جميع ذلك، لا بد لنا من وضع عدد من الأسس والمعايير التي نحاكم إليها هذا الشعار، ونقيس عليها المضمون الذي احتواه هذا الشكل من أشكال الدعوات الفكرية والسياسية في العصر الذي عاش فيه جمال الدين على وجه الخصوص.

وهذه المعايير إنما تتلخص أبرز معالمها في هذه النقاط:

١ ـ المضمون التحرري لهذا الشعار، وموقف أصحابه من الزحف الاستعماري ثم الامبريالي الغربي على بلاد المسلمين.

---

(١) وفي هذا الصدد راجع كتابنا (الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل). طبعة بيروت سنة ١٩٧٥ م.

٢ ـ المضمون الطائفي ـ إن جاز التعبير ـ لهذا الشعار، وموقف أصحابه من أهل الديانات الأخرى الذين يواطنون المسلمين ويعايشونهم في هذه الأوطان.

٣ ـ الموقف من العلاقة بين هذا الشعار وبين القسمات والمميزات القومية، والتفسير الذي يعطيه أصحابه لموقف الإسلام من القوميات.

٤ ـ وأخيراً.. ماذا عن الخلافة العثمانية بالذات، أو قضية تسليم قيادة العرب لقادة غير عرب، وإن كانوا مسلمين؟؟.. وارتباط ذلك بقضية العروبة بالمعنى القومي الحديث؟؟..

وفي ضوء هذه المعايير والموازين ستكون معالجتنا لموقف الأفغاني وفكره بصدد شعار «الجامعة الإسلامية»، ومن ثم اكتشاف الخيوط التي ستهدينا إلى تطور فكر الرجل وموقفه من هذا الموضوع، حتى نصل إلى مراحل النضج التي وصل إليها، والتي سجلها لنا في تراثه، والتي تمثل بالنسبة لنا اليوم شيئاً ثميناً نعتز به أيما اعتزاز.

* * *

● مضمون تحرري

والأمر الذي لا شك فيه، بل والذي ينبغي أن يكون مصدر فخر واعتزاز من قبلنا بفكرنا العربي الإسلامي الحديث، وباعثاً لنا على إعادة تقديم الأفغاني إلى الأجيال الحاضرة والمنتظرة، هو

ذلك النضج الذي تمثل في المحتوى التحرري الذي أعطاه الرجل لشعار «الجامعة الإسلامية»، والمضمون المعادي للاستعمار والامبريالية الذي غذى به الحركة النضالية التي رفعت وناضلت تحت ألوية هذا الشعار. وهو الأمر الذي يقفز إلى مرتبة عالية من الأهمية، ومركز بارز من الاهتمام، وخاصة إذا علمنا أن العديد من المفكرين والكثير من الحركات السياسية والدينية قد استغلها الاستعمار، وركبت موجة نشاطها المصالح الامبريالية، فجعلت من شعارات «الجامعة الإسلامية» و«الوحدة الإسلامية» و«الرابطة الملية» سبيلاً لضرب الحركات السياسية والفكرية والثورات المعادية للاستعمار. ومن هنا فإن إبراز المضمون التحرري لشعار «الجامعة الإسلامية» عند جمال الدين إنما يعني ما هو أكثر من إنصاف الرجل وتمجيده، لأنه يضيف موقفاً ناضجاً من تراثنا الحديث يفضح العملاء والمتجرين بالدين، ويشد من أزرنا ونحن نخوض معركة فضحهم وتعريتهم من الرداء الروحي الزائف الذي يسترون به عوراتهم وخياناتهم، كما أنه يعيد الفكر الإسلامي الحق، والجهاد الإسلامي الصادق إلى مكانهما الصحيح والملائم من الصفوف المتراصة التي تخوض اليوم المعركة الفاصلة ضد الاستعمار والاستبداد، ويبرىء ديننا الحنيف من وصمة قاسية الدلالة يريد أن يلصقها به هؤلاء العملاء الأذلاء!.

ومن حسن حظنا ونحن نتناول هذه الجزئية من جزئيات موقف الأفغاني حيال شعارات «الجامعة الإسلامية»، أن الرجل كان حيالها شديد الحسم، وبالغاً حد الروعة في الجلاء والوضوح.

فهو الذي يطرح القضية التي تواجه المسلمين عموماً، وتعترض طريق المؤمنين بهذا الدين، فيجعل منها، أساساً. قضية النضال ضد الاستعمار، وذلك عندما يتساءل قائلاً: «أنرضى ونحن المؤمنون، وقد كانت لنا الكلمة العليا، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا، ولا يرد مشربنا، ولا يحترم شريعتنا، ولا يرقب فينا إلاً ذمة، بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا أوطاننا، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته والجالية من أمته[1]؟؟!».

وعندما يريد أن يستخدم أثر فكرة الخلافة، وفعاليات الرابطة الإسلامية، وقوة النفوذ الروحي الذي خلقه الإسلام ورعاه فيما بين معتنقيه، يرى أن المجال الأول لاستخدام كل هذه الإمكانيات إنما هو ميدان النضال ضد الاستعمار، والاستعمار الانكليزي بالذات، فيقول: «أما والله لو علم العثمانيون ما لهم من السلطة المعنوية على رعايا الانكليز[2]، واستعملوا تلك السلطة استعمال العقلاء، لما تجرعوا مرارة الصبر على تحكمات الانكليز وحيفهم في أعمالهم، وتعديهم على حقوق السلطان في مثل المسألة المصرية، التي هي في الحقيقة أهم مسألة عثمانية أو إسلامية[3]».

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٣٥٦.

(٢) وهو يعني هنا بالدرجة الأولى مسلمي الهند.

(٣) (الأعمال الكاملة) ص ٣٦٨.

فإذا أضفنا إلى ذلك تلك الوصايا الثورية التي وجهها الأفغاني إلى المسلمين خاصة، والشرقيين عموماً، وفي كل بلد من بلدان العرب والمسلمين، في النضال ضد الاستعمار، وهي الوصايا الثورية التي أشرنا إلى بعضها في صفحات سبقت، ثم أحلنا كذلك على المواقف النضالية العملية التي كانت تجسيداً مستمراً ومتصلاً لعمر الأفغاني المديد وفكره الثائر، وهي المواقف التي قدمنا فيما سبق بعض النماذج لها والأدلة عليها وعلى روعتها، فإننا ولا شك نكون قد قدمنا دليلاً جيد البرهنة على أن فيلسوفنا الثائر قد أعطى، فكراً وعملاً، لشعارات «الجامعة الإسلامية» مضموناً تحررياً ناضجاً، ومحتوى واضحاً في عدائه وصراعه ضد الاستعمار. ومن ثم نستطيع أن نفهم، بل وأن نعجب ببعض الكتاب الناضجين والباحثين الكبار الذين أبصروا هذا المحتوى في فكر جمال الدين ونضاله، عندما تحدثوا عن أهدافه ومثله العليا، ورأوا أنه «كان يفكر في جمع هذه الحكومات بأجمعها، ومن جملتها إيران الشيعية، حول الخلافة الإسلامية، لتتمكن بذلك الاتحاد من منع التدخل الأوروبي في أمورها، فجمال الدين بقلمه ولسانه كان أصدق ممثل لفكرة الجامعة الإسلامية[1]».

بل إن الجانب الاقتصادي والمحتوى المادي لعمليات الزحف

---

(١) جولد سيهر (دائرة المعارف الإسلامية) الطبعة العربية، الثانية. دار الشعب. القاهرة.

الامبريالي والنهب الاستعماري، لم يكن بالأمر الذي غاب عن فكر جمال الدين، ومن ثم فإن شعارات النضال ضد الاستعمار والامبريالية التي رفعها الرجل، وكذلك شعارات «الجامعة الإسلامية» التي ناضل طويلاً تحت ألويتها، كانت لها كذلك محتوياتها الاقتصادية، وكانت لديه بصددها درجات من النضج والوضوح، ويكفينا أن نعرف تقدير البعض لهذا الجانب عندما يرى: «أن السبب في انتشار الجامعة الإسلامية الاقتصادية، هو عوامل الاستنزاف، واحتياز موارد الثروة في الشرق[1]».

وإذا كان المضمون الاقتصادي لشعارات «الجامعة الإسلامية»، إنما كان رد فعل «لاحتياز موارد الثروة في الشرق» من قبل المستعمرين، أي احتكارها، فإن «غاية الجامعة الإسلامية الاقتصادية.. هي: ثروة المسلمين للمسلمين، وثمرات التجارة والصناعة في جميع المعمور الإسلامي هي لهم يتنعمون بها، وليست لنصارى الغرب يستنزفونها. وهي نفض اليد من رؤوس المال الغربية والاستعاضة عنها برؤوس مال إسلامية، وفوق جميع هذا، هي تحطيم نواجذ أوروبة، تلك النواجذ العاضة على موارد الثروة الطبيعية في بلاد المسلمين، وذلك بعدم تجديد الامتيازات في الأرضين والمعادن والغابات وقطر الحديد والجمارك، العقود التي ما دامت خارجة من أيدي العالم الإسلامي فهو يظل عالة على الغرب[2]».

---

(١) (حاضر العالم الإسلامي) مجلد ١ ص ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق. مجلد ١ ص ٣٢٨.

فأين من هذا الموقف الرائع، والمنطلق الناضج، والميدان المشرف، ذلك الموقف المزيل والمجلل بالعار الذي وقفه ويقفه عملاء للإحتكارات الغربية، وسدنة للقواعد العسكرية والأحلاف الاستعمارية، ظانين أنهم يستطيعون ستر سوءاتهم عن المسلمين بشعارات الإسلام و «الجامعة الإسلامية»؟؟!

وهل يستطيع الزيف والخداع أن يسلك موقفهم هذا في سلك المواقف الشريفة والصادقة، وأن يجعلها تبدو، ولو حتى للسذج، كامتداد لتراثنا الثوري في هذا الباب، وتطور وتطوير لمواقف جمال الدين؟!!

لا نظن أن ذلك في الإمكان.

* * *

● ضد الطائفية:

ونفس القدر من الحسم والوضوح الذي ميز فكر الأفغاني، إزاء المضمون التحرري لشعارات الجامعة الإسلامية عن فكر المزيفين لهذا الشعار والمتجرين باسم الإسلام إن لم يكن أكثر من هذا القدر نجده حيال الموقف من «المضمون الطائفي» لهذا الشعار.

فالأفغاني، لم يكن في يوم من الأيام ممن يفرقون بين مواطني الشرق بسبب العقيدة الدينية التي يدين بها أولئك أو هؤلاء، وإنما كان وأكثر الفلاسفة توسعاً بمعنى المساواة، وميلاً للعمل بها فعلاً

بين نوع الإنسان، خصوصاً في الحقوق العامة التي لا يصلح لها معنى إلا بالحرية المعقولة... شديد البعد عن التعصب، نفوراً منه، وأن ذكر المسلمين في أكثر من مقالة... لأنهم العنصر الغالب بأكثريته في الشرق، والملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها، ولهذا أكثر من إيقاظهم[1]».

وموقف الأفغاني إزاء هذه القضية الكبرى، إنما يقدمه إلى البشرية والفكر الإنساني الناضج، عملاقاً لا يدانيه إلا القليلون ممن عاصروه أو سبقوه أو لحقوه، فالمساواة عنده بين معتنقي الأديان المختلفة، وبالذات الإسلام والمسيحية والموسوية، لم تكن نابعة من اعتبارات سياسية عارضة، ولا وليدة لضرورات وطنية تمليها طبيعية المعركة المحتدمة بين الشرقيين عموماً وبين الامبريالية والاستعمار، وإنما كانت الأسس التي بنى الرجل عليها فكره وموقفه، والأرضية التي أنبتت هذا الفكر وهذا النضال، والخلفية الفكرية والثقافية التي شع عنها هذا التسامح، بل هذه المساواة الحقة الكريمة، هي إيمان الرجل بوحدة جوهر هذه الأديان، ووحدة الغايات السامية التي تنشدها التعاليم الأساسية المبرأة من الزيف والتحريف التي اشتملت عليها المنابع الأولى النقية لهذه الأديان.

فالدين ـ مطلق الدين ـ عند الأفغاني قد «أكسب عقول البشر ثلاث عقائد... العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان ملك

---

(١) (الخاطرات) ص ٢٤.

أرضي، وهو أشرف المخلوقات. والثانية: يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل. والثالثة: جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي[1]».

فالتنافس الذي يدعو له الدين، أي دين، إنما هو في سبيل الخير والتقدم، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

فإذا انتقل الأفغاني إلى الحديث عن الأديان السماوية التي تصارعت وتعايشت على أرض الشرق، وفي قلوب أهله، فإنه يقطع بأنك «لا ترى في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري، بل بالعكس تحضه على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه، وتحظر عليه عمل الشر مع أي كان[2]».

ثم هو يمضي ليقدم لنا تفسيراً اجتماعياً متقدماً وناضجاً لأسرار هذه الاختلافات والصراعات والنزاعات التي تشهدها الدنيا متسربلة بأزياء الأديان ومسوح المتدينين، فيقول: «... وأما... اختلاف أهل الأديان، فليس هو من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، وإنما هو صنع بعض رؤوساء أولئك الأديان، الذين يتجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً، ساء ما يفعلون![3]».

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ١٤١.
(٢) المصدر السابق. ص ٣٢٤.
(٣) المصدر السابق. ص ٢٩٢.

ثم يزيد هذا الأمر إيضاحاً، فيكشف لنا من خلال سطوره وكلماته، لا عن عبقرية فقط بل وعن روح ساخرة لاذعة، وعبارات مصورة مجسدة لهذه المأساة التي خلقها ورعاها هؤلاء الذين جعلوا التجارة بالأديان حرفتهم المفضلة لكسب الأموال وتدمير حياة الأمم والشعوب، فيقول جمال الدين: «إن الأديان الثلاثة: الموسوية، والعيسوية، والمحمدية، على تمام الإتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الوحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية.. وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير، أن تتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطى نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة... ولكن لما علمت أن دون اتحاد أهل الأديان، تلك الهوات العميقة، وأولئك المرازبة الذين جعلوا كل فرقة بمنزلة «حانوت»، وكل طائفة كمنجم من مناجم الذهب والفضة، ورأس مال تلك التجارات، ما أحدثوه من الاختلافات الدينية، والطائفية، والمذهبية، على حد قول الشاعر:

قد يفتح المرء حانوتاً لمتجره
وقد فتحت لك الحانوت في الدين
صيرت دينك شاهيناً تصيد به
وليس تفلح أصحاب الشواهين!

علمت أن أي رجل يجسر على مقاومة التفرقة ونبذ الاختلاف،

وإثارة أفكار الخلق، بلزوم الائتلاف، رجوعاً إلى أصول الدين الحقة، فذلك الرجل، هو هو يكون عندهم قاطع أرزاق المتجرين في الدين، وهو هو في عرفهم: الكافر، الجاحد، المارق، المخردق، المهرتق، المفرق.. الخ.... الخ..[1]».

ومن ثم فلقد كان الرجل دائم التفريق ما بين الدين، بتعاليمه الجوهرية النقية، وما بين أعمال أولئك الذين يحسبون خطأ على الدين، فهو القائل: «ليس من خطأ أراه أكبر من مس كرامة دين لمجرد عمل يأتيه فرد من تابعي هذا الدين، واعتقد أن الهيئة البشرية لا يمكنها أن تستغني عن سلطتين: زمنية، وروحية[2]».

وكأنما هو بذلك يقف نفس الموقف الذي وقفه من قبل الإمام علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، والذي تمثل في قولته الشهيرة الحكيمة: «أعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال»!. وهي القولة التي كان الأمام أبو حامد الغزالي شديد الإعجاب بها، والتكرار لها في عديد من المواقف والكتب والصفحات.

بل إن نضج الأفغاني وعمق تفكيره في فهم هذه القضية، قضية الأخاء الوطني، وعدم التفرقة بين المواطنين على أساس من العقائد الدينية، والمضمون السمح التقدمي الذي أعطاه لشعارات «الجامعة الإسلامية»، قد قاد الرجل إلى موقف متميز تماماً عن مواقف أخرى لمفكرين ومناضلين آخرين، رفعوا هذا

(١) المصدر السابق ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٢) المصدر السابق. ص ٣٢٢.

الشعار، وحاربوا، من خلفه، الاستعمار، ظانين أن المعركة التحريرية إنما هي «معركة دينية»، وأن الصراع في جوهره إنما هو بين المسيحية والإسلام، وأن «المسألة الشرقية» إنما كانوا يصدقون ـ بطريق ضمني وغير مباشر ـ ذلك الزعم الذي زعمه قادة الغزوات الصليبية، والذين خدعوا شعوبهم وغوغاءهم بصور الصليب والمسيح والعذراء، وآيات الانجيل، بينما كانت حملاتهم هذه نهباً استعمارياً تحالفت فيه قوى الاقطاع الأوروبي، والرجعية الكنسية، والمدن التجارية الأوروبية التي يسيل لعاب تجارها للتجارة العالمية الكبرى، المارة بالعالم العربي يومئذ كل خيوطها.

إن الأفغاني يدرك أن هذا ليس جوهر الصراع، ومن ثم فإن هذا ليس جوهر أسباب «المسألة الشرقية»، وأنه «إذا كان للضغينة الدينية شيء من الدخل في إيجاد المسألة الشرقية، والاحتفاظ بها، فإنها ليست هي كل أسباب المسألة.. إن مسألة الدين لم تكن هي وحدها الفاعلة في أمر المسألة الشرقية، التي امتدت، وستمتد إلى غير تركيا، وستعم كل قارة وكل حكومة تتفق في شكلها وحكمها وتفريطها مع حكومة تركيا[1]!».

وهو هنا لا يقدم لنا فقط هذا النضج الذي أشرنا إليه، بل ويرى أن القضية إنما تتعلق بأسباب موضوعية أوصل العالم الشرقي إليها ضعف الحكومة العثمانية، وأن أية حكومة في أية

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٢٨، ٢٢٩.

قارة، ومن أي لون أو جنس أو دين تصل إلى هذا القدر من التفريط وهذه الدرجة من التخلف لا بد وأن تغري أولئك الذين تدفعهم الأطماع الامبريالية بغزو بلادها وفرض السيطرة على شعبها، وإخضاع كل مقدراتها للسلب والنهب والقهر والاغتيال.

فإذا وضعنا فكر الأفغاني هذا في إطار عصره وثقافته، وكذلك في إطار عظمته الفكرية وفعاليته النضالية، أدركنا، لا مدى العمق فحسب، بل والعظمة التي احتواها هذا التراث الثوري العربي الإسلامي الذي تمثل وتجسد في الفيلسوف الثائر العملاق.

* * *

● بين الجامعة الإسلامية والقومية:

في الفصل القادم من هذه الدراسة سنقدم فكر جمال الدين الأفغاني حيال المسألة القومية عامة، ومسألة العروبة على وجه الخصوص، عندما بلغ هذا الفكر أوج نضجه وقمة وضوحه.. وسنحكي ساعتئذ عن الرجل، ومن خلال نصوصه وعباراته، ومن واقع مواقفه العملية والنضالية، أشياء كثيرة يراها البعض جديدة وغريبة، وتراها الأغلبية الساحقة حاملة لفكر قومي ناضج، لم يطرق ذهنها من قبل، أن عقل الرجل قد استشرفه أو وصل إليه وبلغ فيه هذا الحسم والوضوح.

وإذا كان موعد ذلك هو الفصل القادم من هذه الدراسة، فإن

موضوع هذه الصفحات التي نحن فيها هو المرحلة التي سبقت نضوج فكر الأفغاني القومي، وماذا كان موقف الرجل من العملاقة بين فكر الجامعة الإسلامية وشعاراتها وبين الفكر القومي والقسمات القومية وفكرة القومية، وهو الذي ناضل تحت شعارات الجامعة الإسلامية وعاش عصر ازدهار القوميات، وخالطت حياته ونضالاته هذا الفكر في الحقل الثقافي وفي ميدان التطبيق؟؟..

ونحن نستطيع أن نجد بعض الدراسات التي أشارت إشارة سريعة إلى موقف الأفغاني من التفكير القومي، والتي نعدها خطوة على درب المحاولات الجادة في استكشاف هذا الميدان من ميادين تفكيره، والتي قسمت تطور فكره في هذا الصدد إلى مراحل ثلاث:

١ ـ عندما كان يرفض إعطاء أي وزن للفكر القومي والخصائص القومية، مكتفياً بوحدة العقيدة الدينية.
٢ ـ وعندما اعترف بالخصائص القومية إلى جوار عامل وحدة العقيدة الدينية.
٣ ـ وعندما اعترف بأن الغلبة في التأثير إنما هي «للجامعة اللسان»، ومن ثم للخصائص القومية على وحدة الاعتقاد الديني[١].

---

(١) راجع في ذلك: ساطع الحصري (ما هي القومية؟) وكذلك كتابنا: العروبة في العصر الحديث.

ونحن وإن كنا نعتبر هذه المحاولة من المحاولات الجادة التي خرجت على ذلك الموقف التقليدي الخاطىء الذي أشاعه عن الأفغاني كل الذين ترجموا لحياته وفكره، والذين سلكوه في سلك دعاة «الجامعة الإسلامية» و«الوحدة الدينية»، بالمعنى المعادي للفكر القومي، والرافض لنشأة القوميات، إلا أننا لا نعطي لهذه المحاولة في التقويم الدقيق والتحليل النهائي أكثر من قيمة الخطوة الأولى الجادة في هذا السبيل، ذلك لأن التعمق في دراسة فكر الرجل في هذا الباب، والوقوف وجهاً لوجه مع نصوصه ومواقفه هو أولاً وقبل كل تعليق أو تفسير أو تخريج، إنما يضعنا أمام حقيقة موضوعية صلبة تقول: إن فكر الرجل قد مر في هذا المقام بمرحلتين اثنتين لا بمراحل ثلاث:

وأولى هاتين المرحلتين هي التي اتسمت بعدم الوضوح في العلاقة ما بين «الجامعة الإسلامية» و«الوحدة» الإسلامية، وما بين «القومية» وتكوين المجتمعات على أساس قومي حديث... ومن ثم جاء فكره فيها حاوياً لكثير من التعبيرات والأحكام التي تبدو مناقضة بعضها البعض الآخر، غير منسجمة في سلك واحد، ولا هي صادرة من منطلق فكري كامل الحسم والوضوح. وهذه هي المرحلة التي سنتناولها في هذه السطور، أما المرحلة الثانية التي نضج فيها الفكر القومي لدى فيلسوفنا الثائر، فهي التي سنفرد لها الفصل القادم من هذه الدراسة.

ونحن نستطيع إذا شئنا غربلة فكر الرجل حيال هذه القضية

في المرحلة الأولى، وتمييزه وتبويبه، أن نضع في أمكنة محددة ومتميزة، وتحت عناوين متمايزة عديداً من النصوص والعبارات والأفكار التي قيلت في هذا الباب.

فنحن نجد العديد من العبارات التي تتحدث عن «غناء الإسلام عن القومية (الجنسية)»، والتي استغلها البعض، بحسن نية أو بسوئها، ليجعلوا من فكر الرجل حكماً يقضي «بعداء الإسلام للقومية»، ناسين أو متناسين الفرق الجوهري بين «الغناء» و «العداء»؟!

ومثل هذه العبارات نجدها أكثر ما نجدها في مقالات [العروة الوثقى][1] أو في الأفكار والمقالات التي نشرت بها ثم اقتبست أو نقلت في كتاب الأفغاني (الخاطرات)، ومن أمثلتها الحديث عن أنه «لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم[2]»، وكذلك قول الأفغاني «علمنا وعلم العقلاء أجمعون أن المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم[3]» وقوله كذلك مخاطباً المسلمين: «واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها التركي بالعربي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية»[4] والحديث عن أن هذه الفكرة

---

(١) وهي التي ظهرت أعدادها الثمانية عشر ما بين ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ م، و ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤ م.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٣٤٢.

(٣) المصدر السابق. ص ٣٠٧.

(٤) المصدر السابق. ص ٣١٠.

إنما هي استنتاج منطقي واقعي من التاريخ الإسلامي لحياة المسلمين، إذ أن «.. هذا ما أرشدنا إليه سير المسلمين من يوم نشأة دينهم إلى الآن، لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنما ينظرون إلى جامعة الدين، لهذا ترى المغربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل سيادة العربي، والهندي يذعن لرياسة الأفغاني، ولا اشمئزاز عند أحد منهم ولا انقباض، وأن المسلم في تبدل حكوماته لا يأنفه ولا يستنكر ما يعرض عليه من أشكالها وانتقالها من قبيل إلى قبيل ما دام صاحب الحكم حافظاً لشأن الشريعة ذاهباً مذاهبها»[1].

والأساس المنطقي لفكرة الأفغاني هذه في هذه المرحلة من مراحل تفكيره إنما يرتكز على مرتكز يرى أن القومية بقسماتها وخصائصها إنما هي ضرورة مسببة عن أسباب، وأنها تزول بزوال هذه الأسباب، وأن للمسلمين عنها بديل يفضلها، ومن ثم فإن فيه الغناء عنها، ألا وهو اتحادهم في الملة والاعتقاد في ظل حكم «مثالي» هو أشبه ما يكون بحكم «المدن الفاضلة»، وهو عند الأفغاني شرط لزوال ضرورة بناء المجتمعات والدول بحكم أساس القومية والجنسية. فهو يرى أنه: لو زالت الضرورة لهذا النوع من العصبية (أي العصبية الجنسية «القومية») تبع هو الضرورة في الزوال كما تبعها في الحدوث بلا ريب، وتبطل الضرورة بالاعتماد على حاكم تتصاغر لديه القوى وتتضاءل

---

(١) المصدر السابق. ص ٣٤٩، ٣٥٠.

لعظمته القدرة وتخضع لسلطته النفوس بالطبع، وتكون بالنسبة إليه متساوية الأقدام، وهو مبدأ الكل وقهار السماوات والأرض، ثم يكون القائم من قبله بتنفيذ أحكامه مساهماً للكافة في الاستكانة والرضوخ لأحكام أحكم الحاكمين، فإذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه لعامتهم في التطامن لما أمر به اطمأنت في حفظ الحق ودفع الشر إلى صاحب هذه السلطة المقدسة، واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها، فمحي أثرها من النفوس. والحكم لله العلي الكبير».

وبعد أن يصور الأفغاني هذه الحالة التي ربما كانت أليق، من حيث مثاليتها وسموها، بعصر لا زلنا نحن في انتظاره، بل نتمناه لأبنائنا وأحفادنا، يوم تتخطى الإنسانية فيه عصر القوميات إلى رحاب أكثر اتساعاً وأغنى بالمفهومات الإنسانية، من عصرنا نحن، فضلاً عن عصر جمال الدين، بعد ذلك يضيف قوله: «وهذا هو السر في إعراض المسلمين، على اختلاف أقطارهم، عن اعتبار الجنسيات، ورفضهم أي نوع من أنواع العصبيات، ما عدا عصبتهم الإسلامية، فإن المتدين بالدين الإسلامي، متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد[1]».

وإذا كنا قد سبق ووضعنا إطاراً عاماً لهذه الأفكار، عندما قلنا

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٩.

إنها قد قيلت وصيغت في مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل حياة الرجل ونضاله، وأنها من ثم قد كانت خطوة في طريق تضج فكره القومي، كما سيجيء فيما بعد، فإننا نود أن نضيف، دونما دخول في التفاصيل أو التحليل والاستنتاج، أن ورود أغلب هذه الأفكار، ومعظم هذه النصوص في (العروة الوثقى) يجعلنا لا نحسبها جميعاً على جمال الدين وخاصة إذا علمنا أنه كان يدير سياسة الجريدة، باسم تنظيم أممي تنتشر قواعده من الهند إلى مصر، متخطياً قوميات المسلمين.

فإذا نحن مضينا قدماً في محاولتنا التمييز والتبويب لفكره هذا في مرحلته هذه، فإننا نستطيع أن نجد له العديد من النصوص والعبارات التي تتحدث عن «أن الرابطة الملية أقوى من الرابطة الجنسية» فهو يتحدث عن المسلمين فيرى «أن رابطتهم الملية أقوى من رابطة الجنسية واللغة»[1].

فإذا ما غادرنا (العروة الوثقى) إلى كتابه (الخاطرات) وبحثنا عن العبارات التي يمكن أن نسلكها في هذا الباب فإننا واجدون قوله الذي يتحدث فيه عن «حكمة الدين» والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة، والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته»[2].

ولكننا نجده في مكان آخر من هذا الكتاب يتحدث عن

(١) مجلد (العروة الوثقى) ص ٣١.
(٢) (الخاطرات) ص ٢٥٧.

المسلمين فيرى «أن رابطتهم الملية مع رابطة اللسان أقوى من روابط الجنسية»[1] وهو هنا يضيف رباط اللسان للرابطة الملية، على عكس النص الأخير الذي قدمناه من (العروة الوثقى) وأوردناه منذ سطور، وهو تطور هام في فكر الرجل يجب أن تلحظه البصيرة الباحثة عن تطور فكره في هذا الميدان.

فإذا نحن مضينا خطوة أبعد في هذه المحاولة، فإننا واجدون لديه مجموعة من الصياغات والعبارات التي تعترف بكل من «الروابط القومية» «والروابط الملية الاعتقادية»، ونرى في كل منهما دعامة للملك والحمية عليه، ومحركاً للمكارم والأعمال النبيلة الشريفة، كما يؤكد السلطان القاهر لكلٍّ من روابط الجنس والدين على الإنسان، فيقول: «إن صاحب اللحمة في الأمة، وإن مرضت أخلاقه واعتلت صفاته، إلا أن ما أودعته الفطرة وثبت في الجبلة، لا يمكن محوه بالكلية، فإذا أساء في عمله مرة أزعجه من نفسه صائح الوشيجة الدينية أو الجنسية، فيرجع إلى الإحسان مرة أخرى، وأن ما شد بالقلب من علائق الدين أو الجنس لا يزال يجذبه آونة بعد آونة لمراعاتها والالتفات إليها ويميله إلى المتصلين معه بتلك العلائق وأن بعدوا»[2].

ثم يمضي الرجل ليؤكد سلطان الروابط الجنسية (القومية) ويراها «فطرة فطر الله الناس عليها، أن الملتحم مع الأمة بعلاقة

---

(١) المصدر السابق. ص ٤١٦.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٤٠٠.

الجنس أو المشرب يراعي نسبته إليها ونسبتها إليه، ويراها لا تخرج عن سائر نسبه الخاصة به، فيدافع الضيم عن الداخلين معه في تلك النسبة دفاعه عن حوزته وحريمه.. هذا إلى ما يعلمه كل واحد من الأمة أن ما تناله أمته من الفوائد يلحقه حظ منها، وما يصيبها من الأرزاء يصيبه سهم منه».. ثم يمضي ليتحدث عن قوة رابطة الدين الإسلامي لينتهي إلى «أن كلاً من الجامعتين» الجنسية على النحو السابق، والدينية «مبدآن للحمية على الملك ومنشآن للغيرة عليه»[1].

كما يعيب الأفغاني على كثير من مفكري الحضارة الغربية هجومهم الظالم على المسلمين، ورميهم لهم بالتعصب بسبب حديثهم عن الرابطة الملية، فيرى، في رده عليهم، وجوب إضافة التعصب الاعتقادي المعتدل إلى التعصب الجنسي (القومي) ومزاملته له في نفس الطريق ولذات الغايات والأهداف، فيتساءل: «أي أصل من أصول العقل يستندون إليه في المفاخرة والمباهاة بالتعصب الجنسي فقط، واعتقاده فضيلة من أشرف الفضائل، ويعبرون عنه بمحبة الوطن، وأي قاعدة من قواعد العمران البشري يعتمدون عليها في التهاون بالتعصب الديني المعتدل وحسبانه نقيصة يجب الترفع عنها؟!»[2].

فإذا عرضت للأفغاني في حياته العملية ومواقفه النضالية

---

(١) المصدر السابق. ص ٣٩٨.

(٢) المصدر السابق. ص ٣٠٧.

معضلات تستدعي الإدلاء بوجهة نظره المبنية على أسس في هذا الباب، وجدناه يزامل ما بين رابطة الاعتقاد ورابطة الجنس، فيطلب من «الفارسيين والأفغانيين أن يراعوا الكلمة الجامعة والصلة الجنسية، ولا يجعلوا الاختلاف الفرعي في المذاهب سبباً في خفض الكلمة الإسلامية وقطع الصلة الحقيقية»[1].

فإذا ما كانت المعضلة العملية التي تطرح نفسها على بساط البحث وتطلب الجواب هي قضية «الوحدة» وبناء «الدولة»، كان الأفغاني سياسياً وحكيماً وواقعياً، يعطي لعوامل الوحدة الاعتقادية حقها، ولا ينكر أثر التمايز القومي بين الذين يعتنقون الإسلام، فيقول: إنه «من «أدرنة» إلى «بيشاور» دولاً إسلامية متصلة الأراضي، متحدة العقيدة، يجمعهم القرآن. . . أليس لهم أن يتفقوا على الذب والإقدام كما اتفق عليهم سائر الأمم؟؟!. ولو اتفقوا فليس ذلك ببدع منهم، فالاتفاق من أصول دينهم. . .» ثم يمضي ليقول: «لا التمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً، فإن هذا ربما كان عسيراً، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته وبقاءه ببقائه. ألا إن هذا، بعد كونه أساساً لدينهم، تقضي به الضرورة وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات»[2].

---

(١) مجلد (العروة الوثقى) ص ٢١٦.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٣٤٥.

فهو هنا يرى للعوامل الخاصة بوحدة العقيدة ثماراً يجب أن ترعى ويستفاد منها، وهي خاصة بالجانب الروحي المنبعث من سلطان القرآن ووحدة الدين، وأن للتمايز القومي مقتضيات يجب أن تراعى وتثمر «جزراً» من المجتمعات القومية في داخل هذا الثوب الفضفاض المتمثل في وحدة الاعتقاد، حيث يظل، كل ذي ملك على ملكه، قائماً بواجبه حيال الآخرين «تضامناً» لا «وحدة» أو «اتحاد» كما فهم ذلك البعض فأشاعه عن جمال الدين.

على أن هذا ليس كل ما في فكر الرجل ومواقفه العملية والنضالية حيال هذه القضية في هذه المرحلة التي نسوق عنها الحديث في هذه الصفحات، ففي ذات الوقت الذي كان يصدر فيه الأفغاني (العروة الوثقى)، وخلال السنوات الثلاث التي أعقبت فشل الثورة العرابية، وأثناء إقامته بباريس، ألقى المستشرق الفرنسي «أرنست رينان» في جامعة «السربون» محاضرة تناولت ثلاث نقاط:

١ ـ «خطأ المؤرخين في قولهم (علوم العرب، وفنون العرب، وتمدن العرب، وفلسفة العرب) مع أن هذه الأشياء نتاج الأمم غير العربية أكثر منها نتاجاً للأمة العربية».

٢ ـ «إن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لها».

٣ ـ «إن العنصر العربي بطبيعته أبعد العقول عن الفلسفة والنظر فيها»[٣].

---

(١) (زعماء الإصلاح) ص ٨٦، ٨٧.

ونحن نلاحظ أن كل الذين ينكرون الخصائص القومية، ويرون في الإسلام نفياً للقوميات، وفي الحضارة الإسلامية نفياً للحضارة العربية، يستطيعون أن يتفقوا مع «رينان» في اتهامه الأول، أو ادعائه الأول، وهم بالفعل - للأسف - متفقون معه في هذا الإدعاء، ومن ثم فإننا نستطيع أن نبصر في رد جمال الدين الأفغاني على «أرنست رينان»، فكراً قومياً واضحاً وناضجاً، بل ودفاعاً عن العرب والعروبة بالذات، وهو أمر له دلالة، بل ما أحراه أن يكون بمثابة الإرهاص لذلك النضج القومي، ولهذا الدفاع عن العرب والعروبة ومقومات قوميتهم، فيما بعد هذه المرحلة من مراحل تفكير جمال الدين. فهو الذي، في رده على «رينان»، يتحدث، ضمن ما يتحدث، عن أن «الكل يعلم أن الشعب العربي خرج من حال الهمجية التي كان عليها وأخذ يسير في طريق التقدم الذهني والعلمي، ويغذ السير بسرعة لا تعادلها إلا سرعة فتوحاته السياسية، وقد تمكن في خلال قرون من التكيف بالعلوم اليونانية والفارسية... فتقدمت العلوم تقدماً مدهشاً بين العرب، وفي كل البلدان التي خضعت لسيادتهم... كان العرب في ذلك الجهل حين شرعوا يتناولون ما تركته الأمم المتمدنة، فأحيوا تلك العلوم المندثرة، ورقوها وخلعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل. أو ليس هذا دلالة، بل برهاناً على حبهم الطبيعي للعلوم؟؟! صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به، بيد أن هذه العلوم التي أخذوها بحق الفتح قد

رقوها ووسعوا نطاقها، ووضعوها ونسقوها تنسيقاً منطقياً وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سلامة الذوق وتنطوي على التثبت والدقة النادرين. . . جاء اليوم الذي ظهر فيه منار المدنية العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءه وبهاءه على الغرب، فأحسن الأوروبيون إذ ذاك استقبال أرسطو بعد أن تقمص الصورة العربية، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم، أو ليس هذا برهاناً آخر ناصعاً على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعي للعلوم؟؟. . .» ثم يمضي الأفغاني ليقدم لنا فكراً عميقاً يتعلق بقضية الأجناس مدافعاً عن عروبة جماعات وأقاليم يريد «رينان» أن يسلبها من العروبة فيسلبنا مجدها الحضاري والثقافي، فيقول جمال الدين: «. . إن الحرانيين[1] كونوا عرباً، وإن العرب لما احتلوا أسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم بل ظلوا عرباً، وإن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي «الصابئة» ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية، وقد كانت أكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهتدوا بهدى النصرانية. أما ابن باجه وابن رشد وابن طفيل[2]. فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوى أنهم لم يولدوا في

(١) وهم سكان مركز حضاري لعب دوراً بارزاً في الفلسفة والفلك والتنجيم في شمال العراق.

(٢) وهم فلاسفة أندلسيون، توفوا بالمغرب، الأول سنة ١١٣٨ م والثاني سنة ١١٨٥ م أما ابن رشد فقد ولد سنة ١١٢٦ م وتوفي سنة ١١٩٨ م.

جزيرة العرب، وخصوصاً إذا اعتبرنا ألا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها»[1].

ونحن نستطيع أن نبصر في هذا الحديث الذي يدافع به الأفغاني عن العرب والعروبة ويحاجج به عن الخصائص والمميزات القومية والحضارية للأمة العربية، نضجاً في تفكيره القومي يمثل وجهاً من وجهي عملة تفكيره حيال هذه القضية في هذه المرحلة من مراحل تطوره ونضاله . . كما نستطيع أن نلفت الأنظار، بل وأن نطلب من الجميع أن يمعنوا النظر في عبارته الحاسمة التي تقول: إنه «لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها»، لأن هذه العبارة تقود جمال الدين إلى ساحة التفكير القومي الناضج، وتمهد لأصالة تفكيره القومي الذي سيأتي الحديث عنه في الفصل القادم من هذه الدراسة.

فإذا أضفنا إلى كل ما تقدم تلك التجربة التي صنعها جمال الدين الأفغاني بمصر خلال السنوات الثمانية التي عاشها فيها (١٨٧١ ـ ١٨٧٩ م) وكيف تعلق بها وبأهلها وبنضال شعبها، وعلق على كل ذلك الكثير من الآمال، وكيف اعتبرها ـ إذا استعرنا تعبيرنا الحديث ـ القاعدة والمنطلق للطور الجديد الذي أراد أن يصل بالعالم الشرقي إلى رحابه وساحاته، فقال عنها: إن «مصر أحب بلاد الله إلى . . .»[2]، وسماها «باب

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٢) (الخاطرات) ص ٢٤٥.

الحرمين. . .»[1] ورأى أنه «إذا اتحد المصريون، ونهضوا كأمة لا ترى بدأ من استقلالها، ولا تقبل به بديلاً، وثبتوا على شيء من الجور والحيف والقتل في بادىء الأمر، وصبروا ورابطوا وارتبطوا، فبشر المصريين بحسن المآل، ونيل الاستقلال»[2]، كما رأى فيهم أنهم «أحفاد الغزاة الفاتحين من أعز قبائل العرب، وإخوانهم الأقباط أحفاد أولئك الأشداء الذين آثارهم تدل على عظم هممهم»[3].

كما أبصر آثار الحكم الوطني المدني الذي أقامه بها محمد علي باشا وكيف «كان المتأمل في سيرها هذا يحكم حكماً ربما لا يكون بعيداً عن الواقع، لا بد أن تصير في وقت قريب أو بعيد، كرسي مدنية لأعظم الممالك الشرقية، بل ربما كان ذلك أمراً مقرراً في أنفس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها، وهو أملهم الفرد كلما ألم خطب أو عرض خطر. .»[4].

فإذا انضم إلى عباراته هذه وأحكامه التي أشرنا إلى نماذج منها موقفه العملي خلف الحركة الثورية التي أثمرت الثورة العرابية، ورفعه لشعار (مصر للمصريين)، وتأسيسه «للحزب الوطني» الأول، الذي تكون سراً، وضم رجالات الثورة العرابية البارزين. . وتذكرنا أثر كل ذلك ودلالته القومية ومعناه بالنسبة

---

(1) المصدر السابق. ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(2) المصدر السابق. ص ٢٩١.

(3) المصدر السابق. ص ٢١٦.

(4) (الأعمال الكاملة) ص ٤٦٧.

للدولة العثمانية وارتباط مصر بها، القائم في ذلك التاريخ، أدركنا مكان الفكر القومي من ذهن جمال الدين يومئذ، وهو الذي تحدث عن مصر والمصريين زمن حكم محمد علي باشا يوم أن «اعتدلت المشارب المذهبية، حتى كان لهم زمن أحس فيه كل واحد بنسبته من الآخر بأنه «وطني مصري»، وارتفعت بذلك أصواتهم بعد ما جالت فيه أفكارهم»[1].

إذا أبصرنا كل ذلك استطعنا أن نحدد بوضوح وجلاء:

١ ـ أن جمال الدين الأفغاني قد عاش فترة من الزمن هي التي سبقت إملاءه لكتابه (الخاطرات)، كانت تشوب أفكاره القومية أفكار عن «الوحدة» الملية، و«غناء» الروابط الاعتقادية عن الروابط الجنسية.

٢ ـ وأنه في هذه الفترة بالذات كانت له صياغات وعبارات وأفكار ومواقف تعكس موقفاً فكرياً ناضجاً إزاء القضايا القومية، وإزاء قضية العروبة على وجه التحديد.

٣ ـ وأن موقفه من مصر وأهلها، والآمال التي علقها عليها وعليهم، وحديثه عن تبلور عناصر «الأمة» بين أهلها، إنما يقدم إضافة فكرية قومية ناضجة إلى الصياغات التي قدمها في هذا الباب.

ومن ثم نستطيع أن نقول: إن فكر جمال الدين الأفغاني حول

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٦٦.

العلاقة فيما بين شعارات (الجامعة الإسلامية) وما بين الأفكار القومية، كانت في هذه المرحلة تحمل شيئاً من الازدواج، والتعميم، وعدم الحسم، وأنها من ثم كانت خطوة على الدرب، ذلك الدرب الذي شهد الحسم والوضوح من الفيلسوف الكبير، حيال هذه القضية، بعد ذلك، كما سيأتي الحديث عنه عندما نتناول موقفه من القضية القومية، والقومية العربية بالذات.

الخلافة العثمانية:

وحتى تكتمل الصورة تماماً، ويكون من حقنا أن ننتقل إلى الحديث عن الفكر القومي في مرحلة نضوجه عند الأفغاني، لا بد لنا من تناول موقفه من الخلافة العثمانية، وقضية قيادة غير العرب للأمة العربية، بالإشارة والتعليق.

ونحن نستطيع أن نلمح، دونما عناء أو إجهاد لنصوص الأفغاني، أن موقفه من الخلافة العثمانية قد خضع لتقلبات وتطورات فرضتها الظروف الموضوعية للمعركة التي ناضل فيها وبها، وبالذات ظروف المعركة ضد الاستعمار.

فهو عندما تأكد أن الزحف الاستعماري والخطر الامبريالي هو العدو الرئيسي للعالم الإسلامي، قذف بكل قواه وإمكانياته في المعركة ضد هذا الخطر، وألقى بحبال «التعاون» و «الوحدة» و «الاتحاد» إلى كل القوى التي تتناقض مصالحها ـ كلياً أو جزئياً، دائماً أو مؤقتاً، الصلبة والهشة ـ مع هذا الخطر الساحق والرهيب.

وفي هذا الإطار، وفي مثل هذه الظروف، تغتفر للرجل أخطاء، بل وتبرر له مواقف قد لا تكون صائبة ودقيقة، وخاصة بمقاييسنا نحن اليوم، التي تحكم على الأحداث التاريخية وما صحبها من مواقف فكرية، بعد أن شهدت النتائج التي ترتبت على ما سبقها من مقدمات.

فإذا كان الأفغاني «يؤخذ من مجمل أحواله أن الغرض الذي كان يصوب نحوه أعماله. والمحور الذي كانت تدور عليه آماله، توحيد كلمة الإسلام وجمع شتات المسلمين في سائر أقطار العالم في حوزة دولة واحدة إسلامية تحت ظل الخلافة العظمى، وقد بذل في هذا المسعى جهده وانقطع عن العالم من أجله»[١] فإن السبب في ذلك هو أن الرجل كان يعلق آمالاً على الخلافة العثمانية في المعركة الدائرة بين العالم الإسلامي وبين الاستعمار ومن ثم كان يريد استخدام التناقضات، أية تناقضات، بين هذه الخلافة وبين القوى الاستعمارية الغربية، والانجليزية بالذات، لتشد من أزر المناضلين في هذا الصراع، وهو وإن بالغ في آماله هذه حيناً، فإنه نوع من الخطأ المعروف الدوافع والواضح الأسباب، فلقد قال: إننا وكنا على يقين ولا نزال عليه، أن الذات الشاهانية، وهي الأب الأكبر لعموم المسلمين، وهي الكافلة للشريعة، الحافظة للدين، هي أجدر الناس بالالتفات إلى حركة الأعداء في البلاد الإسلامية، وهي لا تألوا جهداً في

---

(١) محمد عبده (مقدمة الرد على الدهريين) ص ١٥.

تعويق سيرهم وإحباط أعمالهم[1]».

ولقد ساعد الأفغاني على تعليق هذه الآمال، المبالغ فيها، على هذه الخلافة المتهالكة المتهاوية، التي كانت قد آلت إلى سرطان يعمل تدميره في خلايا جسم العالمين العربي والإسلامي، أنه كان على معرفة ودراية بصفات السلطان العثماني عبد الحميد، وخلقه وكفاءاته، وكان هذا السلطان داهية ذا قدرات وكفاءات ذات مفعول وآثار كبرى.. ولذلك فإننا نرى جمال الدين الأفغاني يتحدث عنه فيقول: «وأما ما رأيته من يقظة السلطان وشدة حذره، وإعداده العدة اللازمة لابطال مكايد أوروبا، وحسن نواياه واستعداده للنهوض بالدولة (الذي فيه نهضة المسلمين عموماً)، فقد دفعني إلى مد يدي له، فبايعته بالخلافة والملك، عالماً علم اليقين أن الممالك الإسلامية في الشرق لا تسلم من شراك أوروبا، ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها، وفي الأخير ازدرادها واحدة بعد أخرى، إلا بيقظة وانتباه عمومي، وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم[2]».

ولكن الأفغاني، وهو المناضل الذي مد يده للخليفة العثماني وبايعه بالملك، مؤملاً أن يقود الشرق في المعركة ضد الاستعمار، وجد أن دهاء عبد الحميد إنما هو موجه ضد الأحرار والثوار بالدرجة الأولى، وأن الجوانب الايجابية من صفاته وكفاءاته إنما

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٥٠٢.

(٢) المصدر السابق. ص ٢٤٦.

هي حبيسة الحاشية الفاسدة الظالمة القابضة على أزمة الأمور وخيوط الأحداث، وعندما أيقن أن هذه الخلافة قد تحولت إلى مسخ مشوه، واسم على غير مسمى، وأنها لم تعد جديرة بالآمال المنتظرة التي علقها عليها، بدأ يعيد النظر في موقفه، وقال عنها، ساخراً منها: «خلافة عظمى؟! وإمامة كبرى؟!

لقد هزلت حتى بدا من هزالها
كلاها، وحتى سامها كل مفلس!!»[1]

وعندما أبصر الأفغاني ألا أمل في صلاح السلطان عبد الحميد أو إصلاحه، أخذ يجاهر بعدائه، ولم يتحرز في توجيه اللوم له أو الهجوم عليه، وحدث يوماً أن كان جمال الدين في حضرة السلطان، وأخذ يعبث بحبات مسبحته أثناء حديث السلطان إليه، وكان ذلك في نظر حاشيته «كبيرة» لم تحدث، ولم يسمع عن حدوثها من قبل، فخاطبوه في ذلك عقب المقابلة مباشرة، فأجابهم بكلمات ذهبت مثلاً، عندما قال: «سبحان الله! إن جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه، وليس من يعترض منهم، أفلا يكون لجمال الدين حق أن يلعب في سبحته كيف يشاء؟!!»[2]

حتى إذا فاض الكيل بالفيلسوف الثائر، لم يحجم عن أن يدخل على السلطان يوماً ليوجه إليه الحديث قائلاً: «.. أتيت لاستميح

---

(1) المصدر السابق. ص ٢٤٧.
(2) المصدر السابق. ص ٢٤٨.

جلالتك أن تقيلني من بيعتي لك، لأني رجعت عنها.. بايعتك بالخلافة، والخليفة لا يصلح أن يكون غير صادق الوعد..![1]»

وهو موقف فريد في مستواه من القوة، ودرجته من الشجاعة والبأس والاقدام، ومن ثم فهو خليق بقدر جمال الدين وعزمه الثوري العملاق، كما أنه هو الموقف الملائم لإيمان الرجل بالحكم الدستوري الشوري، ونفوره الشديد من الحكم الفردي، وشغفه بخضوع الحاكم للقانون الذي يضعه الشعب ملائماً لاحتياجاته ومراحل تطوره، ذلك الموقف الذي تلخصه عباراته القائلة: «إن إرادة الشعب الغير مكره، والغير المسلوب حريته، قولاً وعملاً، هي قانون ذلك الشعب المتبع، والقانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادماً له، أميناً على تنفيذه[2]».

ولعل هذه الآمال التي علقها الأفغاني يوماً على الخلافة العثمانية بعض الصلات بالأرضية الفكرية التي كانت تعيش في عقل الرجل وقلبه في هذه المرحلة من حياته وذلك الطور من أطوار فكره ونضاله، وهي المرحلة التي لم تكن قد اكتملت لديه فيها درجة نضج الأفكار القومية، ولا هو قد وصل فيها إلى الحسم والوضوح بالنسبة لقضية العروبة بالذات، ووجوب تسليم القيادة في النهضة والتطور في الشرق للعنصر العربي على وجه التحديد، فهو في هذه المرحلة يعلق آمالاً أكثر مما يسمح بها

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٤٨.

(٢) (الخاطرات) ص ٣٧.

الواقع على الإيرانيين، وهو لو علق عليهم كل الآمال فيما يتعلق بهم ويشئونهم لما كان لدينا على ذلك نقد، فضلاً عن اعتراض، ولكننا نلمح أن نطاق هذه الآمال إنما كان أبعد مدى وأكثر اتساعاً من نطاق الفرس والإيرانيين، لأنه كان يرى يومئذ أنه «ليس ببعيد على همم الإيرانيين وعلو أفكارهم أن يكونوا أول القائمين بتجديد الوحدة الإسلامية، وتقوية الصلات الدينية، كما قاموا في بداية الإسلام بنشر علومه، وحفظ أحكامه وكشف أسراره[1]».

ثم يدعوهم للتصدي لهذه المهمة، التي هي أكبر من قدراتهم ومؤهلاتهم، فيقول لهم: «أنتم أجدر المسلمين بوضع أساس للوحدة الإسلامية[2]».

وهو فكر وموقف ينسجم مع الازدواج الذي تميز به فكر الرجل ونضاله بهذا الميدان في هذه الفترة بالذات. اللهم إلا إذا كان نطاق الوحدة التي يتحدث عنها هو نطاق الوحدة بين الشيعة والسنة، فهنا تصدق الكلمات.

* * *

ونحن بوصولنا إلى هذا الموضع من الحديث عن فكر الأفغاني حيال شعارات الجامعة الإسلامية، نكون قد ساهمنا، بقدر المستطاع، في إلقاء الضوء على فكر الرجل حيال هذا الشعار

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٣١٦.

(٢) المصدر السابق. ص ٣١٧.

الذي كان ميداناً كبيراً لنضاله، ومبعثاً لفخره واعتزازه، كما كان مصدراً لكثير من الشبهات التي طمست الجانب القومي الناضج من تفكيره عندما تناوله عدد كبير من الدارسين والباحثين والمترجمين.

ولعل في هذا الحديث الذي سقناه عن موقفه إزاء «المضمون التحرري»، و«المضمون الطائفي»، لشعار «الجامعة الإسلامية»، وكذلك عن العلاقة بين هذا الشعار وبين الفكرة القومية، وموقفه من الخلافة الإسلامية، والخلافة العثمانية بالذات، ولمن الثقل في قيادة معركة النضال في سبيل النهضة والتحرر؟.. ألِلعرب؟.. أم لعنصر إسلامي آخر؟..

لعل في ذلك ما يلقي الكثير من الضوء على مضمون هذا الشعار لدى الرجل، وأيضاً ما يميز موقفه إزاءه عن مواقف كثيرة لمفكرين كثيرين ظلموا الإسلام في هذا المقام، وأراد البعض ظلم الأفغاني فحشره قسراً في زمرة هؤلاء المفكرين الظالمين للإسلام والمسلمين، بزعمهم تناقض العروبة والإسلام!.

ولكن.. ولحسن حظنا، ولحسن حظ قيم الموضوعية والانصاف ومعاييرهما، أن آثار الرجل الفكرية المكتوبة مليئة بالشواهد القاطعة التي تميز موقفه عن مواقف غيره من الذين رفعوا هذا الشعار وناضلوا تحت راياته، أو استظلوا فقط بهذه الرايات.

وليست هذه الشواهد قائمة فقط في تلك العبارات والأفكار

والاقتباسات التي سقناها من قبل، والتي انتثرت خلال صفحات هذا الفصل، وإن كان في هذه العبارات الدلالات الكافية في هذا الباب، ولكن القول الفصل في هذا الميدان إنما هو معقود بلواء الفصل القادم من هذه الدراسة، وهو الذي سنتناول في صفحاته تقديم الأفغاني مفكراً قومياً ناضجاً بالمعنى العلمي الدقيق، بل والحديث، لمضمون هذا التعبير.

القومية . . . والعروبة

[إنه لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها. . . والأمة العربية هي «عرب» قبل كل دين ومذهب. وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان بما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان!.]

جمال الدين الأفغاني

في عصرنا الراهن، وفي هذه العقود التي أعقبت انتصاف القرن العشرين، لا زلنا نشهد في ميادين التفكير وفي حقول الممارسة والتطبيق تناقضات قليلة حيناً، كثيرة أحياناً، خفيفة أو حادة بين الأفكار والمذاهب «الأممية» والإنسانية، وبين الفكر «القومي»، في عدد من المناطق وكثير من البلدان.

وليسوا كثيرين، بالدرجة الكافية والواجبة، هؤلاء الذين يعلو صوتهم الآن بفكر ناضج يزاوج ما بين الإيمان بالأفكار القومية والإيمان بالنظرة الإنسانية والأممية في السلوك والتفكير.

وإذا كانت هذه الأصوات التي استطاعت، أو حاولت، ولا زالت تحاول، التوفيق ما بين التفكير القومي والسلوك القومي، وما بين الأفكار الأممية والإنسانية والأفق العالمي المستنير، لا زالت تشق طريقها في أرض شبه بكر، وطريق حاشد بالعقبات والصعاب، فإننا نستطيع أن نبصر مدى المصاعب التي حفلت بها طريق أولئك الرواد الذين طرقوا هذا الباب وارتادوا هذا الميدان منذ قرابة القرن من الزمان، وعلى عهد جمال الدين الأفغاني، وفي بيئته.

بل إننا نستطيع أن نقدر مدى الصعوبات التي لقيها فيلسوف ثائر كجمال الدين في هذا السبيل، وهي أضخم مما يتصور البعض، وأعقد مما يمكن أن يلقاها سواه، وذلك لأن الأفغاني كان مفكراً مسلماً، يصدر في تفكيره وسلوكه عن تعاليم دين ذي طابع عالمي وطبيعة كونية، وللوهلة الأولى «تبدو» تعاليمه على غير وفاق مع أية فكرة قومية تريد تحويل ولاء «المؤمنين» من محراب «العقيدة» وأهلها إلى قسمات «الأمة والقومية» وخصائصها. ومن ثم فإننا نستطيع أن نبصر أهمية ذلك التطور الذي حدث لفكر الأفغاني في هذا الصدد، وأن نبرر كذلك ذلك الازدواج الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق من هذه الدراسة، عندما لم يكن لفكر الرجل القدر الكافي من الحسم في هذا الميدان.

فلقد كان طبيعياً أن تعيش في عقل الأفغاني تلك العوامل والأسباب و«المبادىء» التي تشد فكره حيناً إلى رفض الفكر القومي وتغليب الخصائص العالمية في الإسلام على تلك القسمات القومية التي أخذت تعيشها وتتنفسها الأوطان الإسلامية في ذلك الحين، وأحياناً تقفز إلى مكان الصدارة من فكر الرجل تلك القسمات القومية ليكون لها الثقل والغلبة في التفكير.

وطبيعة هذا الازدواج في فكر الرجل، وذلك «التعايش» الذي استمر فترة طويلة في حياته الفكرية والنضالية بين الفكرتين والقطبين، لم يكن منبعثاً عن الفكر المجرد والأسس النظرية

فقط، بقدر ما كان مبعثه أن الأفغاني قد عاش النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التاريخية التي أخذت تصطرع فيها أرجاء العالم الإسلامي بالدعوات والأفكار التي تتجاذب الناس حول هذا الموقف أو ذاك، وتضطرب فيه أحشاء العالم الشرقي بالتيارات التي تتصارع في هذا الميدان.. فلقد كان «الإسلام قد نهى في مواضع عديدة عن العصبية، فلما انتهت الشعوب الإسلامية إلى هذا العصر، عصر الجنسية (القومية)، بات الفرض الذي يفرضه الإسلام على المؤمنين أن يكونوا إخوة متضامنين متساوين لا فرق بين عربيهم وعجميهم، واضحت الغاية السياسية المقصودة في الإسلام من وحدة «الإمامة» الكبرى، أو الشورى الشرعية العامة، أمراً مقاوماً بطبيعة الدور والزمن، بسبب إنشاء القوميات المستقلة والعصبيات المتمايزة في الملة الإسلامية. كما كانت الحال في مبدأ عصر النهضة في أوروبة، إذ كانت النهضات القومية في مطلع ذلك العصر تصطدم اصطداماً عنيفاً بالعقائد الدينية الشائعة، والآراء الدائرة حول وحدة البابوية، و«المملكة الرومانية المقدسة»..[1]

غير أن جمال الدين الأفغاني، الذي لم تكن مفاهيمه عن الدين الإسلامي حبيسة ذلك الإطار النظري والميدان التجريدي، وصاحب المواقف النضالية والتجربة السياسية العملية في كافة أوطان العالم الإسلامي، وفي مصر على وجه الخصوص، قد

---

(١) (حاضر العالم الإسلامي) مجلد ٤. ص ٨٧، ٨٩.

أعطته تجربته العملية هذه استنابة في الأفق ومرونة في التفكير، جعلته يبصر أن التزاوج بين الإسلام والتفكير القومي هو الأمر الطبيعي والمناسب لمصالح الشعوب وآمال المسلمين، فأصبح - كما قيل عنه بحق وجدارة - «أبو جميع ما في مصر اليوم من نهضة وطنية ويقظة جنسية»[1] شيء لرفعه شعار (مصر للمصريين)، الذي أصبح شعاراً «للحزب الوطني»، السري، الذي أقامه ورعاه، دلالة عظمى على نمو بذور التفكير القومي الناضج لدى الرجل منذ ذلك التاريخ.

ومن هنا فإننا نستطيع فهم وجهة النظر القائلة بأنه قد «ظهرت المنازع الجنسية - (القومية) - الرامية إلى التضامن القائم على الاعتبارات العنصرية في تعاليم جمال الدين الأفغاني[2]» منطلقة من هذه التجربة العملية والمواقف النضالية أساساً، ومستهدية بهذا الأفق المستنير في فهم تعاليم الإسلام، تلك التعاليم التي وإن نهت عن العصبية الجنسية أو غير الجنسية، إلا أنها كانت تنهى - كما فهم بحق جمال الدين - عن «الإفراط في التعصب»، إذ «هو الممقوت على لسان الشارع ﷺ في قوله (ليس منا من دعا إلى عصبية)...[1]» ومن ثم كان الأفغاني زعيم تلك المدرسة التي زاوجت ما بين فكر الإسلام وتعاليمه وما بين الفكر القومي الذي حفلت به منذ ذلك العصر بلاد المسلمين، والتي قررت أنه

---

(١) المرجع السابق. مجلد ٤. ص ٩٢.

(٢) المرجع السابق. مجلد ٤. ص ٧٩.

(٣) (الأعمال الكاملة) ص ٣٠٤.

«ينبغي لكل أمة أن تتمسك بجامعتها القومية في صدور أبنائها، وأن ذلك لا ينافي الإسلام[1]».

* * *

ونحن إذا شئنا أن نجوس خلال النصوص والعبارات والصياغات والأفكار التي نعتبرها حاوية للفكر القومي الناضج عند جمال الدين، فسنبصر كيف أخذ الرجل يميز ما بين «الأصول القومية» والأسس الروحية للإسلام، ويضرب في ذلك الأمثلة ببعض الأمم الأوروبية المسيحية التي استطاعت تحقيق وحدتها القومية عندما أبصرت أن «الأصول الجوهرية» هي شيء آخر غير «العقيدة» و«المذهب»، فركبت إلى هدف وحدتها سفينة القسمات القومية والخصائص الجنسية باعتبارها هي «الأصول الجوهرية» في هذا الباب، فلقد «كان الألمانيون يختلفون في الدين المسيحي على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الإسلامية، فلما كان لهذا الاختلاف الفرعي أثر في الوحدة السياسية، ظهر الضعف في الأمة الألمانية، وكثرت عليها عاديات جيرانها، ولم يكن لها كلمة في سياسة أوروبا، وعندما رجعوا إلى أنفسهم، وأخذوا بالأصول الجوهرية، وراعوا الوحدة الوطنية في المصالح العامة، أرجع الله إليهم من القوة والشوكة ما صاروا به حكام أوروبا، وبيدهم ميزان سياستها[2]».

---

(١) (حاضر العالم الإسلامي) مجلد ١ ص ١٥٩.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٣١٨، ٣١٩.

وهذه «الأصول الجوهرية»، التي هي عبارة عن الخصائص القومية، هي التي أخذت تحتل مكاناً بارزاً في فكر الأفغاني في هذا الطور من أطوار تفكيره في الفترة التي نتحدث عنها الآن. فهو عندما يتحدث عن الشرقيين، وعن «المثل» و«اللذات» التي حرمهم منها الأعداء، يقول إنهم محرومون «من لذة ما تنبسط به الروح عند نوال المنعة القومية، والحرية الحقيقية[1]».

وهو عندما يتحدث عن صفات «النائب» الذي من حقه أن يدعي تمثيل الشعب، يرى أن من الصفات التي يجب أن يتحلى بها، صفة الاعتزاز «بالمقومات الأهلية القومية»، وليس صفة «احتقار القومية» كما هو حادث لدى هؤلاء «النواب» غير الجديرين بتمثيل الشعب المصري في ذلك الحين[2].

وللحقيقة، فإن فهم الأفغاني المستنير لمبادىء الإسلام وأفكاره، جعله يرفض «التناقض» المزعوم ما بين الإسلام والقوميات، ومن ثم فإن نضوج الفكر القومي لديه لم يكن يعني إدارة الظهر «للتضامن» الإسلامي، بل ولا الرفض «للجامعة الإسلامية» و«الخلافة الإسلامية» وإن أعطى لهذه الشعارات، ولأشكال الحكم والسلطة هذه مضامين خاصة تميز بها فكره في هذا الموضوع. فهو الذي تحدث إلى اللورد ساليسبوري وتشرشل في لندن إبان ثورة المهدي بالسودان، راداً على اقتراحهما تتويجه

(١) (الخاطرات) ص ١٣٧.
(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٤٧٤.

سلطاناً على السودان، فقال: إن «.. مصر للمصريين، والسودان جزء متمم لها»، ثم أضاف إلى قوله ذلك - دونما شعور بالتناقض أو عدم الانسجام - «وصاحب الحق، الخليفة الأعظم جلالة السلطان حي يرزق!»(١)

وهكذا استطاعت عبقريته أن تبصر في الإسلام دائرة أوسع من الدوائر القومية التي هي أكثر خصوصية وأضيق نطاقاً، وأن يزامل ما بين «التضامن» الإسلامي، وقيام الحكم «القومي» داخل هذا الإطار الإسلامي الكبير.

* * *

على أننا إذا ذهبنا نفتش في الصفحات التي حررها الرجل، أو أملاها على مريديه، أو سجلها عنه هؤلاء المريدون، عن القسمات التي اعتبرها مقومات للأمة والقومية، والخصائص التي اعتمدها عناصر للجماعة الجنسية، وعن العلاقة ما بين هذه العناصر وما بين السمات الإنسانية العامة التي يشترك فيها أبناء النوع الإنساني، خصوصاً والرجل كثيراً ما وضع للإنسان ثلاث دوائر يتحرك فيها على الترتيب:

١ - دائرة الأمة التي ينتسب إليها.
٢ - دائرة الملة التي تعتنق ذات الدين الذي يؤمن به.
٣ - دائرة النوع الإنساني الذي هو أحد أفراده.

---

(١) المصدر السابق. ص ٥٠٥.

إذا ذهبنا نبحث عن المؤثرات التي اعتبر الأفغاني القومية والتبلور الوطني ثمرة لها، فإننا نجده يحددها بخمس خواص ومؤثرات وعناصر، أربع منها نابعة من الطبيعة والواقع والظروف المادية، وهي: «اللسان» و«الأخلاق» و«العوائد» و«الأقاليم». أما الخاصية الخامسة، والتي هي «طارئة» من خارج الواقع المادي فهي «الدين». فهو الذي يقول: إنه «خليق بالإنسان، كما أنه نوع واحد، ألا يكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً، بمعنى أن وحدة النوع تقتضي وحدة المكان. فالإنسان طالما لا يمكنه أن يعيش في الماء، فموطنه إذاً «اليابسة»، ونتيجة هذه المقدمة ألا يختص ببقعة منها دون الأخرى». . وبعد هذا الأفق الإنساني الذي من حقنا أن نعتز به كتراث عبقري لكل دعاة الإنسانية والإخاء العالمي، يستدرك الأفغاني، غير ناقض ما قدم، فيقول: «لولا أن الحكمة قضت أن تكون الحواس البشرية المعروفة خمساً، وأن يكون للأقليم خواص خمس، بها تميزت الشعوب والقبائل التي خلقها الله من نفس واحدة، وتقسم المعمور إلى ما يسمونه ممالك وأوطاناً. أما الخواص فأربع منها تستمد من طبيعة الاقليم، والخامسة تطرأ فتؤثر وهي «الدين»، ويليها: «اللسان»، و«الأخلاق»، و«العوائد» و«الأقليم» وتأثيره على المجموع» ثم يمضي الأفغاني في قوله: «وتحت هذه المؤثرات تحصل للأقوام ميزة، وتتأصل فيهم محبة البقاء على مألوفهم، والذود عنه، واعتبار من خالفه أنه ليس منهم، بل هو غيرهم بمعنى الغيرية المطلقة. فمتى تم لقوم

من سكان الأرض، أو لأهل إقليم، أو مصر تلك الجوامع أو الخواص الخمس المميزة، وحصلت المساواة بها، بين العموم منهم، وتأثروا بمؤثراتها، أصبحت دعوى الكفاءة بينهم ميسورة، وأمر التمييز، أو تعيين الأفضلية غير ميسور»[1].

وعلى أساس من هذه العلاقة المرنة، والتوفيق العبقري ما بين عالمية الإسلام ومحلية الفكرة القومية، وعدم التناقض ما بين الاثنتين، وقف الأفغاني إلى جوار فكرة «الوطنية» وناصرها، بل واعتبر الهجوم عليها سلماً يرتقي عليه المستعمرون والأعداء لفل عزيمة المسلمين واخضاع بلادهم للنير والاستغلال.

فهو الذي يوجه أنظار علماء التربية إلى هذه الفكرة قائلاً لهم وللمسلمين عموماً: «أما الوطنية، أو حب الوطن، فهو الداء الذي تخشاه المدارس الأميرية، أو من كان تحت سلطة الأوصياء - «الأجانب» - منها»[2] - (وكانت المدارس الأميرية يومئذ إما سالكة سبيل «التتريك» أو مقتربة من هذا السبيل) -.

ولهذا فإننا يجب أن نميز في فكر الأفغاني بين نوعين من «الوطنية»:

الأول - وهو الذي رفضه ولم يعرفه - ذلك المعنى الضيق الذي يجعل صاحبه حبيس إقليم من الأقاليم، غير مستنير الأفق، غير

(١) المصدر السابق. ص ٤٢٨.
(٢) المصدر السابق. ص ٢٧٩.

محتضن لقضايا الأمم وآمال الشعوب، أو متعصباً مفرط التعصب لأمة من الأمم دون سائر أبناء النوع الإنساني على وجه العموم.

والثاني ـ وهو الذي آمن به الأفغاني ودعا له ـ هو ذلك المفهوم الإنساني للوطنية، والذي يجعل منها دائرة تسبق دائرة العقيدة الروحية، التي تعقبها في الاتساع الدائرة الإنسانية، الشاملة لمجموع بني الإنسان.

وبناء على هذا التحديد والتفسير يجب أن يكون فهمنا لعبارة الشيخ مصطفى عبد الرازق التي تقول عن فيلسوفنا الكبير: إنه «لم يتعلق ببلد من البلاد على أنه وطن، ولم تدخل فكرة الوطنية بهذا المعنى في مذهبه الاجتماعي»[1].

فحتى مع تسليمنا بأن الأفغاني لم يحصر همه ونضاله وآماله في إطار وطن من الأوطان، لأنه كان أكبر من أن يستطيع وطن واحد استيعاب همته ونضاله وآماله، فإنه لم يكن معادياً لفكرة «الوطنية» بمعناها الإنساني، غير الضيق الأفق، وليس أصدق في الدلالة على ذلك من دعوته إلى «تعليم وطني»، يكون بدايته «الوطن»، ووسطه «الوطن»، وغايته «الوطن»! . ويجب أن يكون الوطن في مفهوم الشرقيين كقاعدة حسابية: إثنان فإثنان = يعملان أربعة، فلا تستطيع المذاهب، أو الطوائف أن تدعيها خاصة، ولا أن تحاول نقضها، هذا هو «الوطن»، وهكذا يجب أن يكون التعليم الوطني»[2].

(١) مقدمة مجلد (العروة الوثقى) ص ١٤.
(٢) (الخاطرات) ص ١٤٠.

وهكذا نجده بمثابة الراعي العملاق، الذي يبصر ما لا يبصره الآخرون، ولكنه يكن الاحترام الملائم لآفاق الآخرين، ويرى أفكارهم في إطار الضرورات الموضوعية التي أثمرتها، ونطاق الظروف التي هي محكومة بها وبدرجة نموها وتطورها، وهي صفات وخصائص تضفي عليه سمات النضج والعمق، إلى جانب دلالتها على أفقه الواسع المستنير.

* * *

وإذا كان الرجل قد استطاع بعبقريته الفذة أن يوفق ما بين عالمية الإسلام ومحلية القومية، فلقد استطاع كذلك، وإن كرهت الرجعية المتجرة بالدين، أن يلائم ما بين الإسلام وفكرة العروبة وعملية التعريب، بل إنه قد رأى في الإسلام، كدين وعقيدة، طريقاً للتعرب واكتساب الهوية العربية وخصائص الأمة العربية، كما رأى في دفع «الجزية» من جانب الذين لم يعتنقوا الدين الجديد، مكتفين بمنح ولائهم للدولة الجديدة دون عقيدتها الدينية، طريقاً كذلك للتعريب، فكأنه بذلك يرى في كل من السلطتين الروحية والزمنية سبيلاً للتعرب، الذي هو الثمرة الشهية للإنسان العربي، بل المسلم، والكنز الذي يحبه ويدافع عنه جمال الدين، فهو الذي يقول: «إن كل من دان بالإسلام، أو رضى بدفع الجزية، قد سارع عن طيب خاطر، وارتياح عظيم إلى التعرب. . . فمصر، بينما هي هرقلية رومانية، ومقوقسها عامل له فيها، أصبحت في قليل من الزمن إسلامية في الأغلبية،

عربية بالصورة المطلقة في كافة مميزات العرب. وهكذا القول في سوريا والعراق»[1].

كما أننا نجد في كتاب الأفغاني (الخاطرات) ما يمكن أن نعده مصداقاً لقول الأديب التركي (ضيا باشا) عندما يرى في سلطان العروبة سلطاناً أقوى من العقيدة الروحية، بل أقوى من «عنجهية» الأتراك، فيقول إن «المسلم أو المسيحي أو اليهودي في مصر والشام والعراق، يحافظ كل منهم قبل كل شيء على نسبته العربية، فيقول: «عربي»، ثم يذكر جامعته الدينية.. والأغرب، أن التركي والجركسي والأرناؤوطي، وغيرهم من العناصر، يستعرب متى وجد أو سكن في بلاد العرب بأقرب الأوقات ويمتزج في المجموع حتى تخال أنه «عربي قح»..»[2].

* * *

وفكرة جمال الدين عن التعريب، ووجوب الانحياز إلى «اللسان العربي»، واختيار المميزات العربية سبيلاً للعلاقات القومية في الوطن، والالتحام في نسيج الأمة و وسط أبنائها، تقودنا مباشرة إلى تلك الخاصية التي ركز عليها تركيزاً ذا دلالة، وهي خاصية «الجامعة اللغوية» و«وحدة اللسان»، وهي الجامعة التي ربما تعدت تأثيراتها وفاقت في فعاليتها حدود الألفاظ والصياغات والتعبيرات إلى ميدان الواقع وساحات التطبيق،

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٢١٩، ٢٢٠.

(٢) المصدر السابق. ص ٢٢٣.

وهذه الخاصية هي «جامعة اللسان».

ونحن إذا تتبعنا أفكار الرجل حول هذه الجزئية من جزئيات حديثة عن الخصائص التي تشد العرب بعضهم إلى بعض بروابط قومية، فإننا نستطيع أن نسلك عباراته وصياغاته تحت عدد من العناوين وفي مجموعة من الأطر التي تميزها وترتبها إلى حد كبير. فهو مثلاً يرى:

١ ـ إن لسان الأمة إنما يعني ما هو أكثر من لغتها، لأنه يعني آداب هذه اللغة، التي هي من ثم آداب هذه الأمة.

وهو يلفت إلى ذلك أنظار علماء التربية، ويحذر من الاستهانة باللغة القومية، ومن ذلك التيار المستعجم الذي انتزعت من عواطفه وقلوبه على لغة الآباء والأجداد، ويبصر الناس بالعواقب الوخيمة التي يمكن أن تلقاها الأمة من وراء مثل هذا الفكر الضار والسلوك المعيب، فيقول: إننا «يجب أن نعلم أن عوامل غريبة مهلكة تبدو، في أول مظاهرها، خفيفة الوطأة، سهلة المأخذ، لا ضرر من التسامح بها، وهي: أسلوب عجيب لإضعاف لغة القوم، والتدرج بقتل التعليم القومي، وتنشيط القائلين من الشرقيين بأن ليس في لسانهم العربي، أو الفارسي، أو الأوردي والهندي، والخ. آداباً تؤثر، ولا في تاريخهم مجداً يذكر، وأن المجد كل المجد لذلك الشرقي الخامل أن ينفر من سماع لغته، وأن يتباهى بأنه لا يحسن التعبير بها، وأن ما تعلمه من الرطانة الأعجمية هي منتهى ما يمكن الوصول إليه من المدركات

البشرية؟!». . ثم يمضي الأفغاني ليصدر حكمه الجامع الذي بلغ مبلغ الحكم الخالدة والأمثال السيارة عندما يقول: إنه: «لا جامعة لقوم لا لسان لهم، ولا لسان لقوم لا آداب لهم، ولا عز لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين تحمى وتحيي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم!»[1].

٢ ـ وأن لكل لغة من اللغات آدابها، وهذه الآداب هي منبع أخلاق المتحدثين بهذه اللغة.

ذلك لأن آداب الأمة هي أكثر قطاعات ثقافتها حساسية وشفافية، وأكثرها قدرة على أن تلتقط كل ما يحتمل في نفسية هذه الأمة وخصال أبنائها وطبائع شعبها من عادات وقيم وقواعد تواضعت عليها في السلوك والتصرفات. ومن هنا كانت هذه الآداب ديوان أخلاق هذه الأمة عن جدارة واستحقاق، وكان صدق جمال الدين الأفغاني وعبقريته عندما يقول: إن «لكل لسان آداب، ومن هذه الآداب تحصل ملكة الأخلاق»[2].

وهو هنا لا يجعل الآداب مرآة للمخلق فحسب، بل ويعتبرها مصدراً لتكوين الأخلاق وبلورتها وحصولها، ومن ثم فإنه يقف في صف الذين يرون للآداب قيمة تعليمية ودوراً في بناء الفرد والمجتمع وتغيير وجه الحياة.

(١) (الخاطرات) ص ١٣٩.
(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٢٢٤.

٣ ـ ثم يتحدث جمال الدين عن مصدر العصبية لدى أية أمة من الأمم، فلا يراها نابعة من الجنس، بمعنى العرق، ولا من النعرات والنزعات اللاعلمية الجوفاء، واللاانسانية الجائرة، على نحو ما حاولت ذلك «النازية» و«الفاشية» القديمة، أو تلك الحديثة التي تلبس اليوم ثياب التفرقة العنصرية، ولكنه يرى مصدر العصبية المشروعة لدى الأمة في اعتزازها بأخلاقها، ومحافظتها على هذه الأخلاق، كما يرى في ذلك الدافع الأول والأساسي الذي جعل الموجة العربية الأولى، التي حملت الإسلام إلى المشرق والمغرب، تحدث كل هذه الفتوحات، وتحرز كل هذه الانتصارات في ذلك الوقت الوجيز، الذي ذهب سابقة لم تلحق، وأمراً فريداً لم يحدث له مثيل في التاريخ.

فهو بعد حديثه عن الأخلاق التي هي ثمرة للآداب، يمضي ليقول: «وعلى حفظها تتكون العصبية...» ثم يستطرد قائلاً: «فالعرب ما نجحوا بفتوحاتهم، بشكل الدين الظاهري فقط، بل بفهم أحكامه، والعمل بآدابه، وذلك ما تم ولا يتم إلا باللسان، و هو أهم الأركان».

ثم لا يدع جمال الدين هذا الحديث يمر دون أن يعقد المقارنة، ذات الدلالة، بين «الثريا» وبين «الثرى»؟!، بين العرب والأتراك، عندما يقول عن الأخيرين؛ إنهم «تدينوا بالإسلام على أبسط حالاته وأشكاله، بكمال التعبد، ولكن على بعد سحيق من فهم معاني القرآن، وآداب اللسان. والعرب لو كانوا مثلهم،

لما استطاعوا أن يكونوا أحسن أثراً منهم، ولما كان لهم حضارة ولا مدنية»[1].. لأنه كان يرى أنه «.. مع الأسف، إن إخواننا الأتراك لم يحسنوا من أعمال الدنيا غير «الحرب»..»[2]

ونحن يجب ألا ندع نصوص جمال الدين هذه تمر دون أن نستخلص منها حقيقة ذات قيمة كبرى نحتاج إلى إبرازها، ويحتاج إلى فهمها كثير من الذين يتصدون للحديث عن العروبة والإسلام، والعلاقة بين كل منهما والآخر، لأن الرجل لم ير الحضارة والمدنية وليدة لصناعة الحرب والمهارة فيها، وهي التي حذقها العرب والأتراك، ولا للتدين بالإسلام، و «كمال التعبد» به وبشعائره وطقوسه وفرائض عباداته، وإنما بجوهر هذا الدين المتمثل في «فهم أحكامه، والعمل بآدابه، وذلك ما تم ولا يتم إلا باللسان، وهو أهم الأركان» وهو هنا لا يقيم الدليل، أبلغ الدليل، على الطابع العربي الذي يتحلى به جوهر هذا الدين، فحسب، بل ويضفي الطابع القومي الذي لا يستطيع منصف إنكاره على الحضارة العربية الإسلامية التي هي اليوم محل فخر لنا ومصدر تيه واعتزاز.

٤ ـ وأن رابطة اللسان هي أكبر عامل من العوامل التي تستخدمها الأمم المقهورة، في استجماع عزمها، وجمع شتات وحدتها، واسترداد مالها من مجد لتواصل تقديم ما لديها من إمكانيات حضارية تفيد بني الإنسان.

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٢٢٤.

(٢) (الخاطرات) ص ٢٣٦.

فمن قبل أن تحتدم معارك الأمم، التي قهرها الاستعمار وفتت وحدتها، ضد جلاديها، وفي سبيل التوحيد، أبصر الأفغاني طرق النجاة لهذه الأمم، في معركتها الكبرى، وحدد أن لسان هذه الأمم ولغاتها هي طرق النجاة في هذا الميدان الصعب والخضم المتلاطم الأمواج والعاصف الأنواء.

وعلى ضوء ما صنعت اللغة الايطالية في معارك الممالك والإمارات والولايات والجمهوريات الايطالية في سبيل التحرير والتوحيد..

وعلى ضوء ما صنعت اللغة الألمانية في معارك تكوين ألمانيا وتوحيدها خلال القرن الماضي.. وعلى ضوء ما رأينا وشهدنا من آثار وفعاليات للغة العربية في معركة المغرب العربي التحريرية، ومعركة الجزائر بالذات.. وما لازلنا نشهده حتى الآن من دورها المتعاظم في التقارب والتضامن والاتحاد والتوحيد لأبناء العروبة أجمعين.. على ضوء كل ذلك نستطيع أن نكبر جمال الدين الإكبار اللازم والواجب، وأن نفهم أيضاً عمق عباراته التي يتحدث فيها عن «التأثير المعنوي لآداب اللسان» قائلاً عنه: «إنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتنزل من الأمة منزلة أكبر المفاخر. فكم رأينا من دول اغتصب ملكها الغير، فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر فردت ملكها، وجمعت من ينطق بلسانها إليها، والعامل في ذلك إنما هو اللسان قبل كل ما سواه، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم

ونسوا مجدهم، وظلوا في الاستعباد ما شاء الله!»[1].

٥ ـ إن مكان اللغة العربية من الإسلام، هو مكان اللسان من الإنسان. وإذا كان اللسان هو سبيل الافصاح عن مكنونات الإنسان وأسراره، وطريق وضوحه وجلائه، ووسيلة فهمه وفض مغاليقه، فإن العربية كذلك هي الطريق الأمثل إلى فهم الإسلام، واكتناه ما فيه من قيم وتعاليم وجواهر وقصص وأسرار. وهو موقف من الأفغاني يوضح الموضع الذي أعطاه للقيم العربية والعناصر القومية في الحضارة العربية الإسلامية، ومركز كل ذلك من الإسلام كدين وقيم روحية يؤمن بها المسلمون، فعنده أن «اللسان العربي، وهو لسان الدين» يجب أن يكون في المحل الأرفع من اهتمام سائر المسلمين، لا العرب منهم فقط، لأن «اللسان العربي، لسان الدين الطاهر، والأدب الباهر، وديوان الفضائل والمفاخر»[2] ومن ثم فإنه لا يعدله، لسان من لغات المسلمين في ضرورته، لا للحضارة فقط، بل وللدين والروحانيات كذلك، عند جمال الدين.

٦ ـ وإن هذه اللغة العربية كانت دائماً، وستظل أبداً، أعز الجامعات وأكبر المفاخر لدى العرب غير المسلمين.

ولقد مر بنا حديث الأفغاني عن «الصابئة»، الذين سكنوا شمال العراق، وأسهموا إسهامات كبرى في الفكر العربي

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٢٢١.

(٢) المصدر السابق. ص ٢٣٦.

الإسلامي، وخاصة في ميادين الفلسفة والفلك والنجوم، ونحن نراه يكرر هذا المعنى في أكثر من موضع، ويعممه، ذاكراً كيف «كان اللسان العربي لغير المسلمين، ولم يزل، من أعز الجامعات وأكبر المفاخر»[1].

٧ - إن المعيار الذي تحدد به حدود «الأمة العربية» هو معيار العروبة، لا الدين - أي دين - ولا المذهب - أي مذهب.

وإذا كان هذا المعيار قد بلغ من الوضوح والحسم والانسجام مع أسس الفكر القومي الحديث مبلغاً عظيماً ومثيراً للإعجاب، فإنه كان نتيجة منطقية للكثير من المقدمات التي حفل بها فكر الأفغاني في هذا الميدان.

فإذا كان اللسان العربي - بمعناه الواسع الذي يتعدى حدود اللغة والألفاظ - هو الجامعة الكبرى، سواء بالنسبة للمسلم أو غير المسلم، فإنه من ثم يكون الجامعة الكبرى بالنسبة لكل المتحدثين به، المعتزين بما فيه من قيم ومشاعر ومفاخر وآداب، ومن ثم فإن منطق الأشياء وطبائع الأمور تقف مع الأفغاني عندما يقرر أن «الأمة العربية هي «عرب» قبل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان!»[2]

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٣٧.

(٢) المصدر السابق. ص ٢٣٧.

فهل يا ترى يقبل أولئك الذين يرون في «العروبة» و«القومية العربية» و«الأمة العربية»، شعارات منافية لعالمية الإسلام ومعاديه لها، هل يقبلون كلام جمال الدين، متخلين عن تصوراتهم المريضة والسقيمة لتعاليم الإسلام؟!.. إن الرجل قد اعتبر أن الحقائق التي ذكرها في هذا الباب بمنزلة البديهيات، وأنها من الوضوح والظهور بحيث لا تحتاج إلى دليل أو برهان!!

٨ ـ وأن عيب الأتراك ليس فقط في محاولاتهم المجنونة للتريك.. بل وأيضاً في رفضهم الاستعراب.

وهذا المطلب الذي طالب به الأفغاني العثمانيين، والغاية التي تمنى لهم بلوغها، وهي «الاستعراب» والتعرب، إنما يلقى ضوءاً، هو الآخر، على موقف فيلسوفنا الكبير حيال الموضوع الذي نتحدث عنه الآن، موضوع العروبة والتعرب وتمجيد جامعة اللسان، واللسان العربي بالذات، بمعناه الواسع الذي سبق عنه الحديث.

فلقد جرت العادة أن يطلب المفكرون القوميون العرب من الأتراك العثمانيين أن يتركوا العرب ولغتهم، وأن يعدلوا عن سياسة «التريك»، ولقد كانت مطالب الحركات الفكرية والسياسية القومية، هي: «اللامركزية» في الإدارة والحكم، و«اللغة العربية» في التربية والتعليم بالولايات العربية، واستمرت ترفع هذه الشعارات وتسعى خلف هذه الغايات حتى قيام «الثورة» العربية في المشرق سنة ١٩١٦ م بقيادة «الشريف»

حسين بن علي (١٨٥٦ ـ ١٩٣١م) أي بعد موت الأفغاني بنحو من عشرين عاماً[1].

فأن يطلب الأفغاني، قبل ذلك بعشرات السنين، مطالب أعمق من هذا، وأكثر حسماً ووضوحاً، وأن يسعى إلى ما هو أعظم من رفض «التريك»، فيطلب «تعريب» «الدولة» العثمانية، وتعريب «الأمة» التركية، فهو ما يقدم لنا الدليل الناصع على مكان الرجل من وعي الفكر القومي العربي، وإيمانه به كطريق سديد ووحيد لعزة العرب ونصرة الإسلام.

فهو الذي يتحدث عن الدولة العثمانية قائلاً: إنها: «لو تعربت» وانتفى من بين الأمتين بالعربية والتركية من النعرة القومية، وزال داعي النفور والانقسام «بالتركي وبالعربي»، وصاروا أمة عربية، بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات... لكان إعادة عصر الرشيد للمسلمين ميسوراً»

وأنه «لو أنصف الأتراك أنفسهم، وأخذوا بالحزم[2]، واستعربوا، وترأسوا ذلك الملك، وعدلوا في أهله، وجروا على

---

(١) راجع مجموعة وثائق (المؤتمر العربي الأول بباريس سنة ١٩١٣ م) وهو الذي عقدته الجمعيات القومية العربية، وفي مقدمتها (حزب اللامركزية)ـ طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٢٣٦.

سنن الرشيد، أو المأمون على الأقل، ولا نقول على سنن وسيرة الخلفاء الراشدين. فما كان من دول الأرض أغنى منهم مملكة؟ وأعز جانباً؟ وأمنع حوزة؟... من...؟؟!»[1].

فهل بقي بعد ذلك زيادة لمستزيد من العمق في وعي الآثار الكبرى التي تحدثها قومياً في الأمة جامعة اللسان؟؟ وهل قعدت أفكار الأفغاني، في هذا الباب، به عن أن تضعه في القمة، قمة المفكرين القوميين؟؟.

إننا لا نحسب الرجل إلا عملاقاً بلغ الذروة في هذا الصدد، وفاق ما كان ينتظره منه المنصفون من الباحثين والدارسين، هؤلاء الذين يضعون في تقويمهم للفكر والتراث حساباً للزمن والبيئة والظروف.

* * *

فإذا ما انتقلنا من هذه النقاط الثمانية التي لخصنا بها حديث الأفغاني عن «جامعة اللسان» وآثارها، وشرف «جامعة اللسان العربي» ومكانه، إلى ساحة أخرى من الساحات التي قامت دليلاً على فكره القومي العربي الناضج، فإننا نلتقي «بحادثة» تحولت إلى «تهمة» موجهة إلى جمال الدين، أما بالنسبة لنا فإنها تتحول إلى بنان يشير إلى مكان الرجل من الفكر القومي السديد. وهذه الحادثة تتعلق بذلك اللقاء الذي تم في منتزه «الكاغدخانة»

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٣٦.

بالأستانة بين جمال الدين الأفغاني وبين الخديوي المصري عباس حلمي الثاني، والذي تحول إلى «اتهام» من قبل حاشية السلطان، والسلطان عبد الحميد لجمال الدين بأنه قد اتفق مع الخديوي على إقامة دولة عربية، وخلافة عربية «عباسية»، نسبة إلى الخديوي عباس؟!

ونحن لا نريد أن نغرق أنفسنا في البحث عن أدلة صحة هذا «الاتهام» أو تفنيد هذه الأدلة، كما لا نريد أن نبحث هل كان جمال الدين صادقاً كل الصدق عندما نفى عن نفسه هذا «الاتهام»؟ أم كان يداري السلطان ويتقي شره ـ وهو الذي قليلاً، بل نادراً ما كان يداري آراءه ويتقي شرور الأعداء ـ لأن هذا المبحث هو أقرب إلى المباحث القانونية وأعمال «النيابة» منه إلى أعمال الدراسات التي تريد تقويم أفكار المفكرين ووضع الأمور في مكانها المناسب، والمترجم له في وضعه الصحيح.

ومن أجل ذلك فنحن نختار أن نقول: إن هذا «الاتهام» ليس غريباً أن يوجه إلى جمال الدين، وأن فكر جمال الدين ونضاله ليس غريباً عن اقتحام هذا الميدان، والسعي في هذا السبيل.

وسبيلنا لجلاء غموض هذه القضية، التي اكتفى عديد من المترجمين للأفغاني بمجرد إيرادها دون تعليق، بينما تطوع الآخرون لنفيها، لا لشيء إلا لأن الرجل قد نفاها عن نفسه، سبيلنا لذلك هو طرح عدة أسئلة، ثم الإجابة عليها من واقع فكر الأفغاني، ونصوصه التي لا تقبل المراوغة أو التأويل.

ولكن. . . قبل ذلك، نجد لزاماً علينا أن نحكي قصة هذا اللقاء بين جمال الدين وبين الخديوي عباس:

فلقد قيل إنه تصادف وجود الخديوي عباس الثاني في متنزه «الكاغدخانة» أثناء تنزه الأفغاني وعبد الله النديم في نفس المتنزه، فسلم بعضهم على بعض، وتحادثوا هناك نحو ربع ساعة تحت إحدى الأشجار الوارفة الظلال. وعلى الفور نقل جواسيس السلطان عبد الحميد إليه أن الأفغاني قد التقى مع الخديوي بناء على موعد مدبر وتدبير سابق، وأن الأمر لم يكن محض مصادفات. . و«أن جمال الدين قد تعاهد، وتحالف مع الخديوي على أن يؤسس له دولة عباسية!! وأنه قد طلب تأميناً من الخديوي بعد أن يتم له الأمر، ألا تكون عاقبته كما كانت عاقبة أبي مسلم الخراساني مع العباسيين؟!. . . وأن سوريا الجغرافية لمن حكم مصر بمنزلة اللازم والملزوم، وهي مفتاح العراق[1]»، وأن ختام هذا الاجتماع إنما كان بيعة من الأفغاني والنديم للخديوي، حيث «بايعاه تحت الشجرة!»[2].

بل لقد نسبت إلى الأفغاني أبيات من الشعر خاطب بها الخديوي قائلاً:

---

(١) (الخاطرات) ص ١٢٤. وتعتبر «سوريا الجغرافية»، يعني الشام الكبير، وهو إذا أضيف له العراق وشبه الجزيرة العربية واليمن كان شاملاً للمشرق العربي بأكمله.

(٢) الأمير شكيب ارسلان (حاضر العالم الإسلامي) مجلد ٢. ص ٢٩٤.

«شاد الخلافة في بني العباس
عباس لكن نعته السفاح
ولأنت خير مملك ستشيدها
بالبشر يا عباس يا صفاح[1]»

وإذا كانت هذه هي قصة هذا اللقاء، كما حكتها المصادر والمراجع الأساسية التي تناولتها بالذكر والتعقيب والتعليق، فإننا ـ كما قدمنا ـ نعتبر الحديث عن موضوع هذه «المعاهدة» ومضمون هذا «الاتفاق» هو الأمر الأهم، وهو الذي يعنينا في هذا الصدد، وليس مناقشة أحداث هذا اللقاء، هل تم عمداً؟.. أم مصادفة؟؟.. وهل حدث به اتفاق سياسي؟.. أم كان قاصراً على الترحيب والتسليم؟؟.. وهو الأمر الذي سنجلي غموضه من خلال طرح بعض الأسئلة، والتقدم نحوها بالجواب.

● **والسؤال الأول:** في هذا المقام هو عن تقدير جمال الدين وتقويمه لمصر، وللدور الذي يمكن أن تقوم به، لا بالنسبة لنفسها وتقدمها فقط، بل بالنسبة لجيرانها، وقيادة هؤلاء الجيران؟؟..

ونحن قد سبق لنا وذكرنا أن الأفغاني قد تحدث عن أن «مصر أحب بلاد الله إليه»، وأنها «باب الحرمين» وأنه كان «محباً لمصر والمصريين شديد الارتباط بهم، كثير البحث في القضية المصرية»[2].

---

(١) (زعماء الإصلاح) ص ١٠٤. و«الصفاح» هو الكثير الصفح عن المسيئين.
(٢) (الخاطرات) ص ٨٩.

وأنه قد رأى أن «المتأمل في سيرها هذا، يحكم حكماً ربما لا يكون بعيداً عن الواقع، أن عاصمتها لا بد أن تصير، في وقت قريب أو بعيد، كرسي مدنية لأعظم الممالك الشرقية، بل كان ذلك أمراً مقرراً في أنفس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها، وهو أملهم الفرد كلما ألم بهم خطب أو عرض خطر!»[1].

ولهذه العبارات الأخيرة من هذا الاقتباس دلالات كبرى في الإجابة على السؤال الذي طرحناه منذ سطور، لأنها تعني أن لمصر القيادة، لا في عرفها هي وحكم أهلها فقط، بل وباقتناع جيرانها، بل وأكثر من ذلك فإن أمل هؤلاء الجيران في أن تتقدم مصر للقيام بهذا الدور القيادي بالنسبة لهم، وخاصة في الملمات.

○ والسؤال الثاني: الذي لا بد من طرحه هنا، هو عن تقدير جمال الدين وتقويمه لمحمد علي باشا الكبير، ولأسرته، من حيث تعربها واستعرابها، وبالذات للخديوي عباس الثاني؟؟

ولقد كان لجمال الدين حديث، بل أحاديث في هذا الباب، وهو الذي قارن مقارنة منصفة ما بين مصر في عهد محمد علي باشا وبينها في ظل الاحتلال الانكليزي، وتحدث عن «نابغة الدهر محمد علي باشا»[2] وكيف «أوصل مصر في زمن قليل إلى أوج

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٤٦٧.

(٢) (الخاطرات) ص ٢٨٥.

السعادة والمجد والإثراء، مع الأمن الشامل والعدل الكامل»[1] عندما «دخلت في طور جديد من أطوار المدنية، وظهر فيها شكل من الحكومة النظامية، وتقدمت فيه على جميع الممالك الشرقية بلا استثناء»[2].

أما عن رأيه في الخديوي عباس الثاني بالذات.. بل ورأيه فيما يسعى إليه الرجل من خلافة عربية يزيح بواسطتها سلطان الأتراك العثمانيين عن كاهل الولايات العربية في المشرق العربي، فإن لجمال الدين في ذلك كلمات قاطعة يقدمها لنا عندما يقول: «نعم... لو خلصت مصر من براثن بريطانيا، وتسنى لعباس - مع ذكائه وتطلعه - أن يكون له همة محمد علي الكبير، ومضاء إبراهيم، وسخاء إسماعيل، لوقع من الخلافة على ما يرجوه!»[3].

وفي هذه الكلمات القليلة الحاسمة نجد طلبتنا في هذا المقام، وفي هذه الكلمات وفي زميلاتها التي تقدمتها نجد فيصل التفرقة بين الحقيقة والزيف في هذا الموضوع، وهو موقف أجدى من ذلك «الحديث القانوني» الذي يناقش البعض به أحداث اللقاء بين فيلسوفنا وبين الخديوي عباس.

ولكن... وحتى تستقيم أجزاء هذا الهيكل الفكري والنضالي

(١) المصدر السابق. ص ٢٩٠.
(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٤٦٦.
(٣) (الخاطرات) ص ٢٨٥.

الذي تحدثنا عنه بصدد هذه الحادثة، لنسأل سؤالاً آخر وأخيراً:
هل كان الخديوي عباس الثاني يفكر حقاً في إقامة خلافة عربية على أنقاض الخلافة العثمانية؟؟.. لأن الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب هي شرط ضروري لاستقامة كل النتائج التي نستخلصها وندعو لاستخلاصها من هذا الموضوع.

ونحن نجيب على هذا السؤال بالايجاب، ونقدم بين يدي هذه الإجابة عدداً من الحقائق التي تجلي الصدق في هذا المقام:

● فالقاهرة - تحت سلطان الخديوي عباس - كانت مستقراً ومقاماً لكل الثوار والمصلحين القوميين العرب الذين يناضلون ضد الخلافة العثمانية واستبداد الأتراك.

● والمفكر القومي المناضل عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) كان أحد الدعاة الذين روجوا للخلافة العربية في هذا الإطار وذلك النطاق في السنوات التي أعقبت وفاة جمال الدين[١].

● وإن التناقضات التي كانت قائمة ما بين الخديوي عباس حلمي وما بين السلطان من جانب، وكذلك التناقضات التي كانت موجودة ما بين الاستعمار الانكليزي، الذي كان يحتل مصر في ذلك الحين، وما بين الدولة العثمانية، قد جعلت الفكرة

---

(١) راجع في ذلك تقديمنا (الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي) الفصل الخاص بتفكيره القومي ص ٣٣ - ٥٣.

العربية تجد ثغرة تنفذ منها إلى السطح، وجعلت بعض الحركات الثورية والإصلاحية العربية، وعدداً من المفكرين القوميين يتقدمون إلى مسرح السياسة والأحداث في هذه الفترة بالذات، ولذلك فإننا لا نستغرب ولا ندهش أن نجد الأفغاني على هذه الأرض وفي ذلك الميدان ولا أن نجد حديثاً عن «أن التدابير والخطط الكبرى للجامعة العربية قد نظمت وأنضجت في مصر. وأما البرنامج المصري للجامعة فهو يرمي إلى توحيد جميع الأقطار العربية وعلى رأسها الخديوي... ويعزى إلى الخديوي عباس حلمي الذي خلعه الانكليز سنة ١٩١٤م تشجيعه لهذه الحركة»[١].

وإذا كان هذا الجلاء لهذا الموضوع قد بلغ مرتبة الحسم في الدلالة على موقف الأفغاني، ووقوفه إلى جانب الخلافة العربية. واعتبارها أكثر جدوى في تقدم المسلمين والنهوض بالإسلام من الكبوة التي أوقعه فيها الأتراك، فإننا نستطيع أن نضيف إلى ذلك دليلاً آخر يتمثل في مصادرة السلطان عبد الحميد لجريدة (البيان) التي أصدرها مريد الأفغاني السيد محمد المخزومي باشا سنة ١٨٩٣م، وهي الجريدة التي أعد الأفغاني منهجها، وجعله على غرار منهج (العروة الوثقى)، ولقد كان في مقدمة أسباب تعطيل هذه الصحيفة خطأ مطبعي وقع في مقدمتها جعل من عبارة «من نواياتا الخدمة العامة والإخلاص... والنية سابقة العمل»

(١) (حاضر العالم الإسلامي) مجلد ٤. ص ١٢٠. «وصاحب هذه الكلمات هو الأمير شكيب ارسلان. الخبير بدخائل الأمور وخفاياها».

عبارة: «والنية سابقة اليمن» إذ أن حاشية السلطان عبد الحميد قد «استخلصوا من ذلك، وأفهموا السلطان أننا - (أي المخزومي والأفغاني) - بهذه الجريدة سنسعى أولاً لتحرير اليمن واستقلالها، ثم نسعى لاستقلال البلاد العربية؟!..»[1].

ونحن نعتقد أن في هذه النصوص التي توالى تقديمها في هذه الصفحات، والأدلة التي أخذت تترى منذ تحدثنا عن هذه الحادثة، وذلك «الاتهام»، ما يقطع الشك باليقين، ويضع الوضوح مكان الغموض، ويقدم الفكر الأصيل والناضج لجمال الدين الأفغاني في هذا الميدان.

* * *

فإذا أحلنا إلى حديثنا، في الفصل السابق، عندما أشرنا إلى موقف جمال الدين من المحاضرة التي ألقاها المستشرق الفرنسي «أرنست رينان» في «السربون»، والتي اتهم فيها العقل العربي بمعاداة العلم، والعنصر العربي ومزاجه بالتنافر مع الفلسفة والتفلسف، والإسلام بوأد حرية البحث والتفكير، وكيف تصدى الأفغاني لدحض وجهة النظر هذه، وكيف دافع عن العرب والعروبة، وعقد لها لواء الحضارة التي تتلمذت عليها أوروبا عصر النهضة، وميز العنصر العربي - بالمعنى الحضاري لا العرقي.. عن الذين لم يتعربوا، وإن يكونوا قد اعتنقوا الإسلام.. إذا أحلنا إلى حديثنا السابق عن ذلك الموضوع، فإننا

(١) (الخاطرات) ص ٤١٧، ٤١٨.

نكون قد أضفنا دليلاً جديداً على نضج الفكر القومي العربي لدى جمال الدين، وخطونا إلى الأمام خطوة جديدة في هذا السبيل.

* * *

وحديث الأفغاني عن «العصبية الجنسية (القومية)»، هو الآخر دليل لنا في هذا المقام، وقد يحسب كثيرون من الذين لا يرون في الأفغاني أكثر من داعية «للوحدة» الإسلامية، دون القومية، أن الرجل كان عدواً للعصبية الجنسية، ولكن الرجل لم يكن كذلك، بل لقد أبصر ما في هذا اللون من ألوان العصبية من فائدة تفتح الطريق واسعاً أمام الأمة للتقدم والتنافس والنهوض.

فهو لم يرفض «العصبية الجنسية».. وإنما قد قبل منها القدر المعتدل والبريء من الإفراط.. لأن «الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع ﷺ في قوله: (ليس منا من دعا إلى عصبية)..»[1].

ولقد سبق أن أشرنا إلى اهتمام الأفغاني بفكرة «الوطنية»، ودعوته علماء التربية إلى إعطاء التعليم مضموناً «وطنياً»، منذ البداية حتى النهاية، فإذا علمنا أن المشاعر «الوطنية» إنما هي مرادفة للعصبية الجنسية، أعانتنا نصوص الأفغاني وأفكاره التي أوردناها بصدد موقفه من «الوطنية» على ما نحن بصدد تقريره الآن.

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٣٠٤.

بل إننا نجد الرجل يتناول هذا الموضوع صراحة وبشكل مباشر، ويقدم لنا تصويراً فلسفياً عميقاً لحدوثه ونتائجه وآثاره عندما يقول لنا: إن «التعصب روح كلي، مهبطه هيئة الأمة وصورتها، وسائر أرواح الأفراد حواسه ومشاعره، فإذا ألم بأحد المشاعر مالاً يلائمه من أجنبي عنه انفعل الروح الكلي، وجاشت طبيعته لدفعه، فهو لهذا مثار الحمية، ومسعر النعرة الجنسية ـ (القومية) ـ، هذا الذي يرفع نفوس آحاد الأمة عن مماطلة الدنايا وارتكاب الخيانات فيما يعود على الأمة بضرر أو يؤول بها إلى سوء العاقبة»[1].

* * *

ولقد كان منطقياً وطبيعياً مع فكر يكن للعرب والعروبة كل هذا التقدير، ولمفكر يعلق على «التعريب» والمتصفين به كل هذه الآمال، أن يكون لصاحبه اعتزاز بالعرب ـ بالمعنى الحضاري ـ يليق بما أعجبه وبهره من صفحات تراثهم، وما رعاه قلبه من علمهم وفكرهم وثقافتهم، وما يعلقه جهاده ونضاله على مستقبلهم وجهادهم ونضالهم من آمال عراض.

واعتزاز الأفغاني بالعنصر العربي وحضارته ومكارمه، لم يكن وليد إيمان هذا العنصر بالإسلام وتدينه بهذا الدين وجهاده في سبيل نشر تعاليمه في مشارق الأرض ومغاربها، لم يكن وليد ذلك

---

(١) المصدر السابق. ص ٣٠٣.

فقط، بل إن هذا الاعتزاز وذلك الإعزاز قد امتد إلى ما قبل هذا التاريخ، وإلى ما هو أبعد في السنين وأسبق من ظهور الإسلام. .

وكما سبق للأفغاني أن نفى ارتباط الفتوحات العربية الإسلامية، السريعة والمعجزة، بالتدين «بشكل» الإسلام، أو ارتباط الحضارة العربية الإسلامية «بشكل» هذا الدين، فهو كذلك ينفي أن تكون هذه الفتوحات هي السبب الأول، أو العامل الأهم في انتشار «لسان» العرب، بالمعنى العام لكلمة اللسان، فيقول: و «أما انتشار اللسان العربي فيما عدا بلادهم - (أي خارج شبه الجزيرة العربية) - فليس للفاتحين أدنى دخل فيه، ولا اتخذوا له أسباباً ووسائل، بل إن ما وجد في اللسان العربي من الآداب الباهرة، والحكم والأمثال والمواعظ، ذلك هو الذي أحله من الانتشار هذا المحل، حتى أن العرب قبل الإسلام، وهم في تلك الحالة الجاهلية، والبداوة المحضة، وبعدهم عن كل حضارة، كانوا يحلون بآداب لسانهم من أعظم الملوك مثل كسرى أنو شروان، محلاً رفيعاً، ويأخذون الجوائز ويثرون بتجارتهم مع الأعاجم، بآداب لسانهم، وما يجري على ألسنتهم من الحكمة التي تأخذ بمجامع القلوب. . . فكان إذا ظهر بين العرب حكيم طبيب مثل «الحرث بن كلدة» مثلاً، استطاع بآداب اللسان، وفرط الذكاء أن يقارع ويضارع أكبر حكيم من الفرس، مع حضارته ومدنيته. . . »[1].

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٢٠، ٢٢١.

فإذا أضفنا إلى ذلك موقف الأفغاني من نظرية التطور والنشوء والارتقاء، وحديثه عن «تشارلز داروين» (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢ م)، وكيف تحدث باعتزاز عن سبق العلماء العرب إلى هذه النظرية، بل وتفوقهم على الأوروبيين المحدثين فيها، حيث جعلوها شاملة للكائنات العضوية وغير العضوية[١] استطعنا أن نبصر مدى اعتزاز الأفغاني بالحضارة العربية، و «جهابذة العرب، أولئك الأعلام الذين وصلوا من كل فن إلى الغاية منه»[٢] والذين «أخذ المنصفون اليوم من علماء الغرب بالاعتراف.. ببعض الفضل بما سبقوا إليه»[٣].

بل إننا ـ إنصافاً للحقيقة ـ نعتقد أن الأفغاني قد بلغ في درجة اعتزازه بالعرب، وتراثهم الحضاري والثقافي ومجدهم الفكري والعلمي إلى المغالاة والحماسة في بعض الأحيان، حتى أنه قد اعتبر أن كل ما يحسبه الناس جديداً اليوم في ميادين البحث والتفكير الأوروبية، إنما هو مسبوق إليه من قبل العرب فيما تقدم من التاريخ، وأن عدم وضوح هذا الانتساب العلمي لأصحابه العرب الأوائل، إنما جاء نتيجة لضياع الكثير من تراثهم، وفقداننا للكنوز التي اشتملت عليها يوماً مكتبات بغداد والأندلس والقيروان وغيرها من الحواضر العلمية التي ازدهر فيها الفكر والفن والعلم طوال عدد من القرون.. فهو يقول: «هاتوا إلى

(١) وهو ما سيأتي الحديث عنه في فصل قادم من هذه الدراسة.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٢١٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢١٢.

مكتبة بغداد والأندلس والقيروان، وما ترجم في عصر الخلفاء العباسيين وما حقق علماء العرب من المباحث؛ وما ألفوه من الكتب الفلسفية، والطبيعية، والكيمياء. ويعد ذلك طالبوني وألزموني بالحجة بعدم استيفاء أولئك العلماء مواضيع ما نرى من المباحث في العلوم والفنون الوافدة إلينا عن طريق الغرب اليوم!!»[1].

وهي مغالاة وإن كانت تحسب على دقة الرجل وعلمية أسلوبه، إلا أنها لا تفقد صلاحياتها للتدليل على الموضوع الذي نسوق له الحديث، وهو اعتزاز بالعرب والعروبة، ومن ثم نضوج الفكر القومي العربي عند فيلسوفنا الثائر في هذه المرحلة من مراحل تطوره الفكري العميق، بل ربما أفادتنا هذه المغالاة في التدليل على الموضوع الذي عقدنا له هذا الفصل من فصول دراسة حياة الرجل ونضاله وأفكاره[2].

* * *

هكذا تآخى «الإسلام» و«العروبة» في فكر الأفغاني، السياسي والحضاري والقومي.. فهو قد سعى إلى إيقاظ الشرق وتجديد الإسلام وتضامن المسلمين، وجاهد كي يحرك أمة

---

(١) المصدر السابق. ص ٢١٨.

(٢) لمزيد من التفصيلات عن علاقة «الإسلام» بـ «العروبة» في فكر جمال الدين الأفغاني راجع كتابنا (الإسلام والعروبة والعلمانية) طبعة بيروت. دار الوحدة سنة ١٩٨١ م.

الإسلام تحت أعلام «الجامعة الإسلامية».. لكنه أبصر دور العرب القائد في هذا المحيط الإسلامي الكبير. فالمسلمون «أمة»، تجمعهم «عقائد»، وتوحدهم «مصالح»، وتواجههم «تحديات».. وفي إطار هذه «الأمة» توجد «القوميات» الإسلامية، بمثابة «الجزر القومية» في «محيط الإسلام»!.. وبين هذه القوميات يمثل العرب ـ لدورهم التاريخي، ولطابع الإسلام العربي، ولإمكانياتهم الحضارية والبشرية ـ القيادة المأمولة، حتى لمن يطمح ويعمل لإحياء الإسلام وتجديد حياة المسلمين.. فلا تناقض ما بين «الإسلام» و«العروبة»، بل لعلها «الوحدة العضوية» تجمعها، على النحو العبقري الذي دعاه جمال الدين الأفغاني.

من الرأسمالية إلى الاشتراكية

[وهكذا دعوى الاشتراكية... وإن قل نصراؤها اليوم، فلا بد أن تسود في العالم، يوم يعم فيه العلم الصحيح، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد أو نسمة واحدة، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من السعي للمجموع!]

جمال الدين الأفغاني

ونحن عندما نطرق هذا الميدان فإننا نجد أنفسنا تجاه قضية كبرى، قضية لم يختلف الباحثون حوّل رأي الأفغاني فيها فقط، بل لقد طمسوا، في الأغلب الأعم، موقفه إزاءها. وخلت معظم الكتابات التي قدمت عنه من أية إشارة لها. وهي قضية الموقف الاجتماعي لهذا المفكر الكبير. وعلى وجه التحديد موقفه من الأفكار الاشتراكية.

ولعل الذي يعطي لهذه القضية الكثير من الحيوية، بل والخطورة، هو أن الخلاف حول موقف الأفغاني منها ليس متقارب الأطراف، ولا هو من باب الاختلافات المقبولة في التفسيرات، لأن الذين تناولوا هذا الجانب من حياة مفكرنا وفكره، قد وقفوا بأغلبيتهم الساحقة، إلى صف إنكار المواقف الاجتماعية له، أو طمسها على أقل تقدير.

أما الذين أشاروا إليها فلقد سلكوا مفكرنا الكبير في دعاة «الاقتصاد الفردي»، و «النشاط الحر»، و «الفكر الرأسمالي»، بل ولقد وجدنا التيار الفكري الذي شهدته بلاد المغرب العربي

في أعقاب الحرب العالمية الأولى، والذي أراد أن يوجد لتيار البورجوازية المغربية «نسباً» إلى التراث العربي الإسلامي قد جعل من فكر الأفغاني نقطة انطلاقه في هذا السبيل؟!..

لقد حدث ذلك، بينما يحمل فكر الرجل ما يدحض هذا «الاتهام»، وتقدم آثاره أكثر من دليل على انحيازه إلى جانب الناس الكادحين البسطاء وتحبيذه للفكر الاشتراكي، دونما مواربة، أو خفاء.

وحتى تكون لدينا الأرضية الواقعية لتفسير هذا الاختلاف غير المفهوم وغير المقبول لموقف الأفغاني الاجتماعي، علينا أن نبصر دلالة بعض الحقائق التي اكتنفت هذا الموضوع:

١ ـ فالذين يجدون في الأفغاني داعية من دعاة الاقتصاد الحر والنشاط الفردي، و «أيديولوجية» البورجوازية والنظام الرأسمالي، قد وجدوا ذلك في كتابه (رسالة الرد على الدهريين). وهم لم يتعسفوا في تفسير نصوصه الواردة بها حول هذا الموضوع، فهي صريحة في ذلك، وهم من أجل ذلك قد اهتموا بإذاعة هذا الكتاب ونشره، حتى ليحسب كثير من المثقفين أنه الكتاب الوحيد الذي خلفه الأفغاني، وحتى لنجده يطبع في مصر طبعات كثيرة، ومن دور نشر معينة، وفي أعوام بذاتها، بشكل يستلفت الأنظار ويثير الاهتمام، والاستفهام؟!

٢ ـ والذين يجدون لدى الأفغاني موقفاً اجتماعياً متقدماً،

وانحيازاً لمعسكر الفكر الاشتراكي، وتبنياً للنظرة الجماعية في هذا الميدان، يجدون عمدتهم في ذلك كتابه الدسم (الخاطرات)! وهو آخر ما أملى على تابعه ومريده محمد باشا المخزومي، والوثيقة التي تمثل آخر ما وصل إليه فكره من تطور حتى ساعة وفاته في سنة ١٨٩٧ م.

٣ - ومن أجل ذلك فإن المنهج العلمي في دراسة هذه القضية إنما يدعونا إلى أن ندرسها كظاهرة متطورة، وأن نبصر العوامل والظروف التي أحاطت بكتابة الأفغاني للنصوص التي تبدو متعارضة، والعوامل والظروف التي طورت أفكاره بصدد القضية الاجتماعية، وأن نسلك كل ذلك في سلك هذه الظاهرة العملاقة المتطورة المتمثلة في مفكرنا الكبير بجوانبه الفكرية والعملية الغنية، المتعددة الجوانب والقسمات.

٤ - وإذا كان الأفغاني قد كتب رسالة (الرد على الدهريين)، التي هاجم فيها الاشتراكية، وامتدح أسس التفكير البورجوازي في سنة ١٨٨٠ م عندما كان بالهند، فإنه قد كتبها وهو تحت تأثير حماس جارف ضد فئة من الهنود جعلوا من الثقافة الحديثة والأفكار المدنية المتطورة قريناً للتهادن مع الاستعمار، وكما يقول الشيخ محمد عبده، فإنه قد ودعاه إلى تصنيفها حمية جاشت بنفسه أيام كان في البلاد الهندية، عندما رأى حكومة الهند الانكليزية تمد في

الغي جماعة من سكان تلك البلاد إغراء لهم بنبذ الأديان، وحل عقود الإيمان»[1].

فالزاوية التي كتب من خلالها الأفغاني كتابه هذا إنما هي الدفاع عن الدين والإيمان، ولما كان بعض الاشتراكيين، وخاصة في أوروبا، قد اقترنت بدعوتهم إلى الاشتراكية دعوتهم إلى الإلحاد، فلقد أصاب الدعوة إلى الاشتراكية ما أصاب الدعوة إلى الإلحاد من هجوم الأفغاني في رسالة (الرد على الدهريين).

٥ ـ فإذا عاد الأفغاني بعد عشرين عاماً من كتابة رسالته هذه، ليعطينا فكراً منحازاً إلى الاشتراكية، ومدافعاً عن الجماعية، وتحليلاً نافذ البصيرة لكثير من أبعاد المشكلة الاجتماعية في كتابه (خاطرات جمال الدين)، فإننا يجب ألا نبصر فقط في هذا الكتاب الوثيقة التي تمثل ذروة تطوره الفكري، بل وأن نشير أيضاً إلى إحساس الأفغاني بقيمة هذا الكتاب وخطر هذه الخطوات «التي لم تحوَّر، ولم يطرأ عليها أدنى تعبير»[2]. عندما تحدث إلى جامعها ومدونها محمد باشا المخزومي قائلاً له «إذا سلمت في كتابة خاطراتي من خطر الطاغية وطواغيته. فستصادف من أهل الجمود عنتاً وتحرضاً وقلباً للحقائق. فلا تبال بهم، فما

---

(١) (مقدمة الرد على الدهريين) ص ١٧.

(٢) (الخاطرات) ص ٩.

خلا الكون منهم يوماً ليخلو زمنك، ولا نجا منهم مخلص لتنجو أنت!»[1].

ولعل هذا هو السر في عدم شيوع هذا الكتاب، حتى إنه لم يطبع غير طبعة واحدة في بيروت. ولا توجد منه بمصر إلا نسخة وحيدة بدار الكتب المصرية[2].

والآن... وبعد هذه الحقائق... ماذا قال الأفغاني عن القضية الاجتماعية، والاشتراكية بالذات؟.. سواء أكان ذلك في رسالة (الرد على الدهريين) أم في كتابه (الخاطرات)؟..

إننا نجد الأفغاني في (رسالة الرد على الدهريين). انطلاقاً من «الحماسة» و«الحمية» المشروعتين، اللتين كتب في ظلهما رسالته هذه ليدافع بها عن الدين والتدين، ولينتصر لقضية: ضرورة الإيمان للبشر، اجتماعياً وروحياً، وأيضاً بسبب من ذلك الارتباط الذي عرفته الحضارة المسيحية الغربية ما بين الاشتراكية والإلحاد، نجد الأفغاني يعقد فصلاً في كتابه هذا يشن فيه هجوماً على الاشتراكية والأساس الأيديولوجي الذي بنيت عليه، فيتحدث تحت عنوان: (مطلب في السوسيالست «الاجتماعيون» والنهيليست «العدميون»، والكمونيست «الاشتراكيون»..) عن أن «هذه الطوائف الثلاث تتفق في سلوك هذه الطريقة (أي الدهرية «الالحادية»..). وزينوا ظواهرهم بدعوى أنهم سند

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠.

(٢) أي قبل نشرنا لأعمال الأفغاني الكاملة، في طبعتها الأولى سنة ١٩٦٨ م.

الضعفاء، والطالبون بحقوق المساكين والفقراء. وكل طا
وإن لونت وجه مقصدهم بما يوهم مخالفته لمقصد الأخرى
غاية ما يطلبون إنما هو رفع الامتيازات الإنسانية كافة،
الكل، وإشراك الكل في الكل. وكم سفكوا من دماء وكـ
من بناء وكم خربوا من عمران، وكم أثاروا من فتز
أظهروا من فساد. كل ذلك سعياً في الوصول إلى هذه
الخبيثة. وجميعهم على اتفاق في أن جميع المشتهيات الموج
سطح الأرض منحة من الطبيعة وفيض من فيوضه
مزاعيمهم أن الدين والملك عقبتان عظيمتان وسدان
يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدسة ،
والاشتراك)... وجميعهم يتعاونون على إذاعة خيالاتهم ا
وبهذا كثرت أحزابهم ونمت شيعتهم في أقطار الممالك الأ
خصوصاً مملكة الروسية.. لا جرم أن هذه الطوائف إذا ا
أمرها وقوي ساعدها على المجاهرة بأعمالها فقد تكون
انقراض النوع البشري.. أعاذنا الله من شرور
وأعمالهم!»[1].

وفي مكان آخر من هذا الكتاب يركز الأفغاني هجو
الأساس الأيديولوجي لدعاة الاشتراكية الغربية، فيقول
وهذه الطائفة تسعى لتقرير الاشتراك في المشتهيات، ومحو
الامتياز، ودرس رسوم الاختصاص، حتى لا يعلو أ-

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ١٦٣، ١٦٤.

أحد، ولا يرتفع شخص عن غيره في شيء ما، ويعيش الناس كافة على حد التساوي، لا يتفاوتون في حظوظهم. فإن ظفرت هذه الطائفة بنجاح في سعيها هذا، وإن لاق[1] هذا التفكير الخبيث بعقول البشر، مالت النفوس إلى الأخذ بالأسهل والأفضل، فلا نجد من يتجشم مشاق الأعمال الصعبة، ولا من يتعاطى الحرف الخسيسة، طلباً للمساواة في الرفعة... نعم.. أن أفكار المصابين بالماليخوليا لا تنتج أحسن من هذه النتيجة. ولو فرضنا محالاً، وعاش بنو الإنسان على هذه الطريقة العوجاء، فلا ريب أن تمحي جميع المحاسن وضروب الزينة وفنون الجمال العملي، ولا يكون لبهاء الفكر الإنساني أثر، ويفقد الإنسان كل جمال ظاهر أو باطن، صوري أو معنوي.. فإن المبدأ الحقيقي لمزايا الإنسان إنما هو حب الاختصاص[2]، والرغبة في الامتياز، فهما الحاملان على المنافسة، السائقان إلى المباراة والمسابقة، فلو سلبتهما أفراد الإنسان وقفت النفوس عن الحركة إلى معالي الأمور، وأغمضت العقول عن كشف أسرار الكائنات واكتناه حقائق الموجودات، وكان الإنسان في معيشته على مثال البهائم البرية، إن أمكن له ذلك، وهيهات هيهات!»[3].

وليست الملاحظات التي نود إيرادها على حديث الأفغاني هذا متعلقة بهجومه على ذلك الموقف «الدهري» للاشتراكيين

---

(١) من اللياقة والمناسبة والقبول.

(٢) أي التملك.

(٣) (الأعمال الكاملة) ص ١٥١.

الأوروبيين، ولا على تلك التصورات الحماسية التي لاحت لخيال بعضهم عن «المساواة التامة» بين كل البشر، فنحن معه في هذا، وإنما الذي نود أن نلفت إليه الأنظار هو:

أولاً: أن الأفغاني قد بالغ كثيراً في الحديث عن «سفك الدماء» وهدم البناء، وتخريب العمران، وإثارة «الفتن» التي أحدثها الاشتراكيون، سعياً منهم إلى الوصول لهذه «المطالب الخبيثة». ولم تكن الاشتراكية والاشتراكيون، في عصر الأفغاني، ولا قبله، قد تحملت شيئاً من هذه «الأوزار»، ولا قامت بارتكاب كل هذه «الجرائم» أو بعضها.. فلم يكن قد حدث حتى ذلك العصر سوى انتفاضة (كومونة) باريس سنة ١٨٧١ م، وهي حدث محدود، قليل الضحايا، يقع وزر عنفه ودمويته على الرجعيين والرأسمالية لا على الاشتراكية والاشتراكيين!.

وثانياً: ذلك التركيز الذي أعطاه الأفغاني، في حديثه، للدوافع الفردية والعوامل الذاتية للنشاط الإنساني الاجتماعي، مما يخرج به عن حدود ما ننعته اليوم، «بالحوافز الفردية والمادية»، ويدخل به في صميم البناء الأيديولوجي للفلسفات الفردية التي تناصر الرأسمالية وتقف من الفلسفات الجماعية موقف العداء.

ومما لا شك فيه أن حديث الأفغاني هذا هو الذي مثل وكون موقفاً فكرياً حاول استلهامه كل الذين أرادوا أن يجدوا الفلسفات الفردية والنظم الرأسمالية «نسباً» وسنداً في تراثنا العربي الإسلامي الحديث. ولكنهم، بحسن نية أو بسوء نية، قد تعمدوا

الوقوف عند هذه النصوص. وهذا الكتاب من آثار الرجل وكتاباته، ولم يبصروا نهاية خيط تفكيره، ولا تطور هذا التفكير، ولم يدخلوا في اعتبارهم ظروف كتابة هذه النصوص وملابساتها، فوقعوا في خطأ جسيم، وظلموا الرجل وتفكيره الاجتماعي ظلماً ليس له مبرر أو حدود!.

* * *

ذلك أن الخيط الأول من خيوط الضوء التي تستطيع قيادتنا إلى حقيقة الفكر الاجتماعي الأصيل للأفغاني إنما يتمثل في الجواب عن هذا السؤال:

لأي معسكر كان الأفغاني ينحاز؟ الشعب العامل؟.. أم القلة الغنية المالكة؟؟.. وذلك فضلاً عن الإجابة عن سؤال أي شيء كان يملك الأفغاني؟ وأي نوع من الحياة كان يحيا؟.. وما هي المتع التي مارسها في الحياة؟؟.

وإذا كنا قد عرفنا أن جمال الدين لم يمتلك شيئاً، سوى الثوب الوحيد الذي كان يرتديه إلى أن يخلق، والراتب الذي بلغ بمصر عشر جنيهات، وبتركيا خمسة وسبعين ليرة عثمانية، كان ينفقه على جلسائه وزواره في ندوته اليومية، وغيرهم من قاصدي كرمه وسخائه، فإننا يجب أن نعرف كذلك، وهذا هو الأهم أن الأفغاني إنما وقف منذ البداية حتى النهاية ـ إلى جانب الشعب العامل ـ وجماهير الفقراء والمستضعفين، وهو الموقف هو الذي قاده إلى تطور فكري جعله يتبنى الاشتراكية، والنظرة الجماعية إلى الأمور.

فهو عندما يتحدث عن جمعية (العروة الوثقى) السرية التي تكونت عقب فشل الثورة العرابية. والتي نبتت لها فروع بمصر والهند وغيرها من البلاد الشرقية والإسلامية. يشير إلى تحالف هذه الجمعية «يسر مع الذين يتململون من مصابهم. ويحبون العطلة ويحامون عنها. من أهل أوروبا»[1] وهي إشارة إلى تحالف (للعروة الوثقى) مع الاشتراكيين الأوروبيين.

وإذا تحدث عن «السلطة الزمنية» فإنه يرى أن «الغاية المقصودة منها «العدل المطلق)...»[2].

فإذا جاءت المناسبة للحديث عن القلة المالكة من الأغنياء، فإن الأفغاني يحدد بوضوح موقفه المعادي لهم. ويرى فيهم «سلاسل وأغلالاً» قد وضعت في «أعناق المسلمين؟!» وذلك عندما يقول أنه ما أقعد الهمم عن النهوض إلا أولئك المترفين يحرصون على طيب في المطعم، ولين في المضجع، وتطاول في البنيان، وتفاخر بالخدم والخول. ولا يراعون في حرصهم ما بعد يومهم، ويحافظون على لقب موضوع ورسم متبوع، يتمتعون منه بالاحتفال لهم في الموسم والأعياد، وهز الرؤوس وثني الأعطاف، تعظيماً وتبجيلاً، ثم تذييل الأوراق الرسمية بأسماء ليس لهم مسميات.. أولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل وأغلالاً..!»[3].

---

(١) مجلد (العروة الوثقى) (فاتحة الجريدة) ص ٢٣ - ٤٣.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٣٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤٤، ٣٤٥.

وإذا كنا قد سبق وأشرنا إلى الموقف الذي أغضب قيصر روسيا من جمال الدين، والذي ترتب على تفضيل الأفغاني للحكومة الشورية، ودفاعه عن «تحكم فلاحي المملكة» في «الملك»، ودلالة هذا الموقف على انحياز الأفغاني لمعسكر الشعب العامل، فإننا نجد تعبير «الشعب العامل» هذا يرد صراحة في كتبه (الخاطرات) عند الحديث عن أن «الاشتراكية... هي التي ستؤدي حقاً مهضوماً لأكثرية من الشعب العامل!»[1].

كما نجده يتحدث عن أنه «لولا الزرع، ولولا الضرع، لما كان سرف الأغنياء ولا ترف الأمراء. موقف الزراع والصناع من الحضارة أنفع من موقف الإمارة. رأينا شعباً يعيش بدون ملك، ولكن ما رأينا ملكاً يعيش بدون شعب!»[2].

بل ويزيد جمال الدين هذا المعسكر الذي انحاز إليه تحديداً وتشخيصاً عندما يخاطب الشاه الإيراني ناصر الدين ويعنفه بقوله: «... الفلاح والعامل والصانع في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك، ومن أمرائك... لا شك يا عظمة السلطان أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون أمة ورعية؟؟!»[3].

---

(١) (الخاطرات) ص ١٨٩.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٣٤.

(٣) (الأعمال الكاملة) ص ٤٧٥.

وهذا الموقف الطامح إلى (العدل المطلق) من جانب جمال الدين الأفغاني، والمنحاز كلية إلى جانب (الشعب العامل)، هو الذي قاده إلى أرضية التفكير الجماعي، وجعله يقف موقف الانحياز الكلي إلى الاشتراكية.

* * *

وعندما انحاز جمال الدين الأفغاني إلى معسكر الاشتراكية الفكري، وحبذ الأخذ بمبادئها، وتنظيم المجتمع وفق منهاجها، ونضج انحيازه هذا في أخريات حياته، وسجله كتابه (الخاطرات)، فإن انحيازه هذا لم يكن صادراً عن عطف على الفقراء، ورفق بالمستضعفين، وحب الخير فقط للذين حرموا من ثمرات عملهم وإنتاجهم في الحياة، أي أن هذا الانحياز لم يكن نابعاً من موقف «طوباوي» في التفكير، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نتجنى على الرجل فنسلك أفكاره الاشتراكية ضمن الأفكار «الاشتراكية المثالية» الطوباوية، وذلك لأننا نجد لدى الرجل بصيرة نافذة جعلته يبصر «حتمية» سيادة النظام الاشتراكي، وضرورة مرور المجتمع بمرحلته ووصوله لتطبيق مبادئه. وذلك رغماً عن الموقف العدائي الذي كان يقفه من هذا النظام أعداؤه الذين لا يحصى عددهم ولا تحصر قوتهم في زمن جمال الدين.

فهو يقول عن الثورة البورجوازية الفرنسية التي عاش العالم في حرارتها أجيالاً متعددة، وعن الثورة الاشتراكية المنتظرة، وحتميتها، تلك العبارات ذات الدلالة الناضجة: «والدعوة

لمطلب الحرية في فرنسا، وهي دعوة ومطلب حق، كم صادف أهلوها من المحن، وكيف استحر فيها القتل، وسالت الدماء، واليوم فالعالم يقدرهم، ولسوف يقتدي بهم، وهكذا دعوى الاشتراكية... وإن قل نصراؤها اليوم، فلا بد أن تسود في العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد أو نسمة واحدة، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع»[1]. - (وهو الذي هاجم الثورة الفرنسية من قبل في «الرد على الدهريين» مرجعاً حدوثها «للأضاليل التي بثها هذان الدهريان (فولتير وروسو)، حيث «فرقت أهواء الأمة وأفسدت الكثير من أبنائها!»[2]).

وهو هنا إنما يخطو عن موقفه السابق عدة خطوات إلى الأمام، فهو لا يرفض التضحيات، ولا يستبشع الضحايا في سبيل التقدم، ويضرب لذلك مثل الثورة الفرنسية التي «صادف أهلوها المحن» و «استحر فيها القتل وسالت الدماء»، وهو يربط حتمية الاشتراكية كل العالم بانتصار العلم الصحيح، ويضع للتفاضل بين بني الإنسان مقياساً هو تحقيق «الأنفع من المسعى للمجموع».

وهذه «الحتمية الاشتراكية» التي يرى الأفغاني أنه لا بد منها، ومن سيادتها العالم، إنما تنبع لديه من أن هذا النظام الاشتراكي

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٢٦.

(٢) المصدر السابق. ص ١٦٢.

هو الملائم والمناسب لنظام الاجتماع البشري، ففلسفته هنا إنما تأتي من فهم عميق لطبيعة النظام الأمثل الذي يحقق رخاء الإنسان وكرامته، ويحيل معنى خلافة الإنسان في الأرض عن الله سبحانه وتعالى، وامتيازه عن غيره من المخلوقات، إلى حقيقة واقعة ملموسة، فلما «كان مذهب الاشتراكية كبقية المذاهب والمبادىء، لها طرفان (وخير الأمور أوساطها) رأى الشارع الأعظم أن تنعم فريق من قوم، وشقاء فريق آخر في محيط واحد، ومساع ليس بينها وبين مساعي الآخرين كبير تفاوت، مما لا يتم به نظام الاجتماع»[1].

وهو هنا يعيد إلى الذاكرة تلك الفكرة التي التزمها دائماً بصدد هذا الموضوع، وهي التفرقة بين أكثر من «نوع» من أنواع الاشتراكية، أو إن شئنا تعبيراً أدق، أكثر من «شكل» وأكثر من «وسيلة» يسلكها الناس وصولاً إلى تطبيق هذا النظام.

* * *

فهو لا يتعاطف مع «الاشتراكية الغربية»، ويوجه لها ولدعاتها نقداً شديداً، ويرى أن الغربيين قد «أصبح أمرهم في الاشتراكية (فوضى)... ولسوف ينعكس أمرها»[2]، «ولسوف يتفاقم الخطب، وتعم من جراء ذلك البلوى في الغرب، ولا يسلم منها

---

(١) المصدر السابق. ص ٤١٧.

(٢) المصدر السابق. ص ٤١٤.

الشرق» ، ذلك «أن ما نراه من الاشتراكية في الغرب، وما تتوخاه من المنافع بذلك المذهب، في شكله الحاضر، وأسسه، وتخبط واضعي مبادئه، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية، ويجعلها محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع»[٢].

على أن هذا الموقف من جانب الأفغاني أزاء «الاشتراكية الغربية» لا يمكن أن يتخذ دليلاً على تردد الرجل أزاء الإيمان بالاشتراكية، ولا على نقص في معلوماته ووضوح الرؤية لديه بالنسبة للحركة الاشتراكية في أوروبا، وهو الذي تنقل بين مدنها، وعرف الكثيرين من مفكريها وثوارها، بل وأقام مع العديد منهم صلات الكفاح والنضال، وإنما الذي يدل عليه هذا الموقف هو نفور الأفغاني من التطرف والمغالاة التي كانت لدى بعض الدعاة الاشتراكيين في ذلك الحين، ولدى بعض الفئات والطبقات، وأكثر من ذلك فالأفغاني لا يحمل الطبقات العاملة والفقراء والمستضعفين ودعاة الاشتراكية وزر هذا التطرف وتلك المغالاة، لأنه يراها رد فعل لموقف القوى الرجعية المغرق في التطرف والمغالاة في العداء لحقوق هذه الجماهير.

فإذا كانت «الاشتراكية الغربية» قد اكتسبت سمات «الانتقام» ودخلتها «عوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء» فإن الأفغاني يوقع اللوم على «الذين إنما أثروا من كدهم وعملهم (أي كد

---

(١) المصدر السابق. ص ٤١٥.

(٢) المصدر السابق. ص ٤١٤.

العمال) وادخروا كنوزهم في الخزائن، واستعملوا ثروتهم في السفه. فكل عمل يكون مرتكزاً على الإفراط لا بد أن تكون نتيجته التفريط!»[1].

فإذا كان «العامل الفقير، الذي يسكن كوخاً حقيراً، نصف أعضائه وأبنائه في خارجه، عرضة لصبارة القر، وأوارة الحر، لا يملك من القوت خبزاً كافياً، ولا من الملبس ما يستر به تمام العورة، فلا عجب ولا غرابة»، لدى الأفغاني، أن يستنفر هذا الوضع الجائر «طبقة العمال للمطالبة بالاشتراكية، وفي نفيرهم روح الانتقام، والإفراط في المطالبة بحقهم. يقابله التفريط في زجرهم، وعدم الرضوخ لما يطلبونه من الحق»[2].

ومن هنا نستطيع أن نبصر مصدر الانتقادات التي وجهها الأفغاني إلى «الاشتراكية الغربية»، فلقد أبصر أن النواقص التي لم يرتضيها في هذه الحركات والدعوات إنما كان مصدرها القوى الرجعية والأقلية الغنية المسرفة المبذرة السفيهة، وأن ذلك هو الذي استنفر الطبقة العاملة إلى هذا الطريق، ودعاها لركوب الصعب والشاق من المسالك وصولاً إلى الاشتراكية والعدالة وتحقيق نظام الاجتماع.

* * *

وفي مقابل هذا «التطرف الاشتراكي» الذي رآه الأفغاني رد

---

(١) المصدر السابق. ص ٤١٤.

(٢) المصدر السابق. ص ٤١٥.

فعل «للتطرف الرجعي» من قبل القلة الثرية المالكة، قدم الأفغاني وتحدث عن نموذج التجربة الاشتراكية التي شهدتها أرض الواقع الذي عاشت فيه الدولة العربية الإسلامية الأولى، التي أسسها المسلمون عندما ظهر الإسلام، وهو هنا يسلك هذه التجربة. وهو مطمئن غاية الإطمئنان، في سلك التجارب الاشتراكية. بل ويرى في بعض أحداثها وإجراءاتها الاقتصادية والاجتماعية «أشرف عمل تجلى به قبول الاشتراكية قولاً وعملاً، وذلك عندما يشير إلى (الأخاء) الذي عقده المصطفى ﷺ بين المهاجرين والأنصار»[1].

وهو يرى لهذه التجربة الاشتراكية ميزات ومميزات عن «الاشتراكية الغربية»، فهي لم تأت كرد فعل للتطرف الرجعي في المجتمع العربي الإسلامي الأول، وإنما هي مقصود إليها في كتاب الله، ذلك «لأن الكتاب الديني، وهو القرآن، أشار إليها بأدلة كثيرة»[2] وكذلك «فهي ملتحمة مع الدين الإسلامي»[3].

بل وأكثر من ذلك فإننا نجد الأفغاني يبصر الصلة الوثيقة بين الاشتراكية ونمط الحياة الاجتماعية وبين طبيعة البساطة وعدم التعقيد وزاوية النظرة الجماعية التي كان مجتمع العربي البدوي ينظر منها إلى الأمور. ويرى من خلالها معضلات المال والاقتصاد

---

(١) المصدر السابق. ص ٤١٧.
(٢) المصدر السابق. ص ٤١٦.
(٣) المصدر السابق. ص ٤١٤.

والمعاش» فهو يرى أن «الاشتراكية في الإسلام. . . متصفة في خلق أهله عندما كانوا أهل بداوة وجاهلية»[1]. ولذلك لم تكن هناك غرابة ولا شذوذ في أن يكون «أول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالإسلام هم أكابر الخلفاء من الصحابة، وأعظم المحرضين على العمل بالاشتراكية كذلك من أكابر الصحابة أيضاً»[2].

فهي قد اجتمعت لها ميزتان أساسيتان:

الأولى: ملاءمتها للبيئة والبداوة والبساطة وعدم التمايز بين أفراد المجتمع كطبقات، مما جعلها استجابة للدرجة التطورية التي كان عليها المجتمع في ذلك الحين.

والثانية: أنها مدعو إليها وإلى سلوكها وتطبيقها من قبل الدين الجديد وتعاليمه وفي مقدمتها القرآن الكريم.

والأفغاني هنا إنما يشير، بطريق غير مباشر، إلى ما بين تعاليم الإسلام وقوانينه وآيات كتابه وما بين طبيعة المجتمع الذي ظهر فيه علاقات ومناسبات.

* * *

على أن الذي يشهد لفيلسوفنا الكبير وثائرنا الأكبر بالعمق والعبقرية والسبق - المستحق للإعجاب والإكبار - إلى استخدام

---

(١) المصدر السابق. ص ٤١٤.

(٢) المصدر السابق. ص ٤١٤.

المنهج العلمي في تفسير أحداث التاريخ، هو ذلك التقويم الفذ الذي أعطاه لتلك الأحداث الكبرى التي شهدها عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، رضي الله عنه، وبالذات تحليل الجانب الاقتصادي والاجتماعي من التطورات التي حدثت في ذلك الحين، وكيف نشأت الطبقات الاجتماعية وتمايزت، وامتاز بعضها على البعض الآخر، وكيف نشأ «الصراع الطبقي»، وكيف أدى «الإفراط» إلى نشوء «طبقة اشتراكية»، وكيف شهد ذلك المجتمع منذ زمن طويل تلك الحالة التي كانت تشهدها أوروبا على عهد الأفغاني، والتي أدت إلى تلك المحظورات التي كانت محل انتقاد من الأفغاني عندما تحدث عن «الاشتراكية الغربية»، كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل، فهو يقول إنه «في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرته، وسير العمال (الولاة) والأمراء وذوي القربى من الخليفة، وأرباب الثروة، بصورة صار يمكن معها الحس بوجود طبقة تدعى «أمراء» وطبقة «أشراف» وأخرى أهل «ثروة وثراء وبذخ»، وانفصل عن تلك الطبقات، طبقة العمال، وأبناء المجاهدين، ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية، والسابقة في تأسيس الملك الإسلامي وفتوحاته، ونشر الدعوة، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طراز الحياة، والذي أحدثته الحضارة الإسلامية، إذ كانوا مع جريهم، وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال، ورجال الدولة، وقد فشت العزة والأثرة والاستطالة.

وتوفرت مهيئات الترف في حاشية الأمراء، وأهل عصبيتهم، وفي العمال وبمن استعملوه وولوه من الأعمال.. الخ. فنتج عن مجموع تلك المظاهر التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين في المسلمين، تكون طبقة أخرى تتحسس بشيء من الظلم، وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص، ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر. وكان أول من تنبه لهذا الخطر الذي يتهدد الملك والجامعة الإسلامية، الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري»[1].

فإذا علمنا أن هذا التحليل الذي قدمه جمال الدين الأفغاني لنشوء الطبقات في المجتمع العربي الإسلامي الأول، وتمايزها، ونشوء امتيازاتها، ولإحساس طبقة «العاملين المستضعفين» بالظلم، وعجزها، رغم السعي وراء تدارك المعاش، عن تحصيل المال «والذي يتطلبه طراز الحياة»، ثم تحسسها طريق الاشتراكية كسبيل للعودة بالمجتمع إلى روح الدين والقرآن والتقاليد الجماعية الموروثة، وبروز قيادة أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، كتعبير عن هذه الحاجة الاجتماعية والسياسية والفكرية، إذا علمنا أن هذا التحليل إنما قدمه الأفغاني معارضاً به آلاف التفسيرات الفجة والسطحية والمغرضة، والتي صورت أبا ذر الغفاري تلميذاً لتلك الشخصية الأسطورية، «عبد الله بن سبأ»، والتي حاول عديد من المؤرخين والباحثين والمفسرين أن

(١) المصدر السابق. ص ٤٢١.

يلقوا على كاهلها أسباب الأحداث التي شهدها عهد عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وأن ينسبوها إلى «مخطط يهودي» غريب ومدروس ومرسوم، ليحولوا دون الناس ودون إبصار الأسباب الحقيقية والجذور الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لهذه الأحداث، إذا علمنا ذلك أدركنا عمق جمال الدين وقيمة تحليله هذا الذي قدمه منذ أكثر من تسعين عاماً، وقبل أن تعرف دراساتنا التاريخية الحديثة المنهج العلمي الناضج في تفسير أحداث التاريخ! .

ثم يتحدث عن ذلك، النشاط الذي قام به أبو ذر الغفاري، فيقدم له صورة العمل السياسي والاجتماعي الثوري الناضج، فيقول إنه «اجتمع مع طبقة المتألمين والمتذمرين من المسلمين، وقص عليهم من سيرة السلف أشياء، وأطلعهم على ما قاله عامل الشام معاوية بن أبي سفيان، وأردفها بإعلانه مشاركته لهم في كل ما يتحسسون به قلباً وقالباً. وبمختصر القول إنه شجعهم على النهضة - (الثورة) - والمطالبة بحق صريح لهم أهتضمه جماعة بغير وجه شرعي»[1].

وهو هنا لا يكتفي بذلك الدفاع الضمني، والغير مباشر، عن أبي ذر ومواقفه وتصرفاته وأفكاره، أزاء الانتقادات الضمنية والصريحة التي وجهت إليه، والتي نسبت أفكاره ومواقفه لمن يدعى «عبد الله بن سبأ» وإنما هو يرى صراحة أن أبا ذر لم يزد

(١) المصدر السابق. ص ٤٢٢.

على «أنه قد أخذ بمحض النصح لخليفة المسلمين إذ ذاك «عثمان»، وبنصح «عماله»، وبالدفاع عن حقوق المسلمين؛ كي لا تتكون طبقة اشتراكية يكون رائدها «الانتقام...»[1].

فهو يكرر مرة أخرى وجوب الحذر من تلك «التحركات الاشتراكية» التي لا تبغي سوى «الانتقام»، والتي لا تخرج عن كونها مجرد «رد فعل» للظلم الاجتماعي الحادث، لأنه يرى في أسس الاشتراكية، كما عرفتها التجربة الإسلامية الأولى، النموذج الأسلم والأصلح، حيث كان لها الوضوح الفكري الذي تمثل في مبادئها وأفكارها التي جاء بها الإسلام، والتي كانت استجابة لمتطلبات البيئة وعواملها الموروثة عن مجتمع البداوة والجاهلية الذي سبق الإسلام.

ومن ثم فإن الأفغاني يتوج حديثه هذا بأن «كل اشتراكية تخالف في روحها وأساساتها اشتراكية الإسلام... فلا تكون نتيجتها إلا ملحمة كبرى، وسيل الدماء ولا سيل العرم من الأبرياء، ومن تخريب لبناء لا يشاد عليه شيء ينتفع به أحد من الخلق»[2].

بل من ذا الذي لا يمنح إعجابه الكبير والعميق لهذا الثائر العملاق عندما يشير إلى ذلك المرض الذي تشكو منه كثير من المجتمعات الاشتراكية والطامحة إلى الاشتراكية وصفوف

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٢٣.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٢٣.

الاشتراكيين، والمتمثل في هؤلاء الذين يسيرون في موكب الاشتراكية زوراً وبهتاناً، ويرفعون أعلامها لا لشيء إلا لنفع شخصي أو مآرب خاصة بهؤلاء الأدعياء، وذلك عندما يقول: «نعم.. يستفيد من يلوك بلسانه كلمة الاشتراكية ـ ويجعلها أحبولةوهي كلمة حق يراد بها باطل!»[1].

وهو بذلك لا يحذرنا فقط من مزيفي الشعارات، بل وكذلك من الذين يخدعوننا بحمل ما نؤمن ونرفع من المبادىء والشعارات!.

* * *

ولعله بقدر الإعجاب والإكبار اللذين يستحقهما فكر الأفغاني الاجتماعي، هذا الذي أشرنا إليه في هذا الفصل من فصول هذه الدراسة، بقدر هذا الإعجاب والإكبار، تكون الحاجة إلى الإشارة لصدر هذه العبقرية التي أعطت منذ عشرات السنين ذلك البناء الفكري الناضج والعملاق.

فكيف تأتي لهذا الثائر الذي عاش في مجتمع إقطاعي تسيطر عليه رجعية إقطاعية تركية عاتية، والذي كانت تواجهه مهام الخروج بالمجتمعات العربية الإسلامية من ظروف القرون الوسطى، والتصدي لزحف الاستعمار الأوروبي، كيف تسنى له أن يبصر بعمق تلك الجذور الاجتماعية والاقتصادية لحياة الناس

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٢٣.

ومشاكلهم، وكيف أبصر في الاشتراكية السبيل لخلاص الإنسان مما يعانيه من عنت وكبت وإرهاق؟؟.

هل كان الأفغاني «شاذاً» في ذلك؟.. سابقاً لزمانه؟.. متخطياً لإطار القضايا والمشاكل التي طرحها عصره، والتي كانت تشغل عقول الناس وفكرهم ونشاطهم العملي في ذلك الحين؟..

إننا لا نرى ذلك، وإنما نبصر لفكر الأفغاني الاجتماعي جذوراً أصيلة في حياة الرجل وثقافته والمجتمعات والبيئات التي عاش فيها وتمثل قضاياها وما حفلت به من واقع وأفكار. وهذه الجذور وأن تعددت، فإنما تبرز من بينها هذه المصادر كأبرز «المولدات الفكرية» للفكر الاجتماعي المتقدم عند فيلسوفنا الكبير:

١ ـ فمصر التي عاش فيها الأفغاني من سنة ١٨٧١ حتى سنة ١٨٧٩ م كانت من أكثر النماذج التي أثرت في فكره وعقله، وكيفت مواقفه في كثير من الأمور، كما أن هذه الفترة كانت أنضج الفترات التي صقلت عقله وتجربته في الفكر والنضال. وهو الذي يقول: إن «مصر أحب بلاد الله إليّ»[1].

مصر هذه التي رأى الأفغاني «أن عاصمتها لا بد أن تصير، في وقت قريب أو بعيد، كرسي مدنية لأعظم الممالك الشرقية»[2]، مصر هذه كانت أكثر المجتمعات

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٧٩.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٦٧.

العربية الإسلامية حضارة وتطوراً، وكان عهدها الذي تغنى به الأفغاني كثيراً، وقارن بينه وبين عهد احتلال الانكليز لها، وهو عهد محمد علي باشا الكبير، الذي قامت فيه صناعة وطنية ونهضة زراعية، وحركة فكرية عربية كبرى، حتى صار لأهلها «زمن أحس فيه كل واحد بنسبته من الآخر بأنه «وطني مصري»، وارتفعت بذلك أصواتهم بعدما جالت فيه أفكارهم»[1].

مصر هذه كمجتمع حضاري متقدم نسبياً لا بد وأن تكون بالنسبة لمفكر اجتماعي كجمال الدين الأفغاني مصدراً هاماً من مصادر الفكر الاجتماعي الذي أنتجه، والذي أشرنا إليه، كما كانت باعتراف بعض الذين كتبوا عنه وترجموا لحياته وجهاده، مصدراً لنضوج الفكر الديمقراطي لديه.

فعلى عكس الكثيرين من المصلحين الدينيين الذين مالوا، في مجموعهم إلى الأسلوب الأوتوقراطي في الحكم والإدارة، نجد جمال الدين الأفغاني شديد الإيمان بالحكم النيابي، وضرورة تمثيل القوة النيابية للشعب وصدورها من أحشاء الجماهير، عندما يقول: «إن القوة النيابية لأي أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوة

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٦٦.

أجنبية محركة له، فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه!»[1].

٢ ـ والمجتمعات الأوروبية التي زارها الأفغاني وعاش فيها، وبالذات فرنسا وانكلترا، وما حفلت به يومئذ من الحركات الاشتراكية والدعاة إلى هذه الأفكار، وما زخرفت به من حركة صناعية عملاقة، وظلم اجتماعي صاحب ذلك التطور الصناعي الكبير، كل ذلك إنما مثل مصدراً هاماً كذلك من مصادر هذا الفكر الاجتماعي لدى مفكرنا الثائر العملاق.

٣ ـ وأخيراً، فإن وعي الأفغاني بكنوز التراث العربي الإسلامي، وإلمامه الواسع بحكمة التشريع في الإسلام، وعلاقات التطور الديني بظروف المجتمعات وقضايا سكانها، وفهمه العميق لروح الديانات، كل ذلك كان مصدراً غنياً لما أبدع في هذا المجال من أفكار.

وهكذا استحق جمال الدين الأفغاني أن يسلك في عداد المفكرين الاجتماعيين الذين حفل بهم تراثنا العربي الإسلامي الحديث، بل في عداد المتقدمين من هؤلاء المفكرين التقدميين الاشتراكيين، كما استحق في كل الدراسات التي كتبت عنه أن يسلك في عداد الثوار الأحرار، بل وأن يتصدر صفوف هؤلاء الثوار.

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٧٣.

التنظيم السياسي

[إن الرزايا التي حلت بمصر ـ أهم مواقع الشرق ـ جددت الروابط، وقاربت بين الأقطار المتباعدة بحدودها ، المتصلة بجامعة الاعتقاد، فأيقظت أفكار العقلاء، وحولت أنظارهم لما سيكون من عاقبة أمرهم.

فتقاربوا في النظر، وتواصلوا في طلب الحق، وعمدوا إلى معالجة علل الضعف، راجين أن يسترجعوا بعض ما فقدوا من القوة!].

جمال الدين الأفغاني

في حياة هذه الأمة صفحات كثيرة يقف أمامها الباحث مندهشاً ومبهوراً، لشدة ما فيها من العظمة والشموخ، وكثرة ما فيها من آيات السمو والإبداع . .

ولقد عجز الذين ينظرون في تاريخ هذه الأمة بمنهج غير علمي، أو الذين انتسبوا زوراً إلى أصحاب هذا المنهج، أو الذين أخفقت بهم وسائلهم وقدراتهم عن الوفاء بحق هذا المنهج في الدرس والبحث والمعاناة والتحصيل . . . عجز كل هؤلاء من إعطاء التفسير العلمي الصحيح لوجود هذه الصفحات الرائعة والمعجزة والمشرقة في تاريخ هذه الأمة وتراثها، وتجاور هذه الصفحات مع مظاهر القهر والظلم والاستبداد والاستعمار التي صبها الأعداء على هذه الأمة عبر تاريخها الطويل . . . ومن بين الأسباب الكثيرة التي أدت بكل هؤلاء إلى هذا العجز البين ذلك الموقف الذي حاولوا منه دراسة تاريخ هذه الأمة كمراحل غير مترابطة، وصفحات لا ترتبط ببعضها برباط وثيق، وهو الموقف الذي يتجلى أكثر ما يتجلى في محاولات عزل تاريخ هذه الأمة الحديث عن فتراته ومراحله القديمة، التي اصطلحنا على تسميتها «بالتراث» . .

فمن الذي يستطيع الزعم بأنه قد أحاط علماً بدراسة «الشخصية المصرية» المعاصرة، مثلاً، وموقفها من السلطة، والصراعات التي تدور من حولها، ومدى ارتباطها «بالحياة العامة» وتفاعلها مع أحداثها، وموقفها من المستعمرين المحدثين، مهادنة، ومقاومة، وقتالاً. . . من الذي يستطيع الزعم بأنه قد أحاط علماً بدراسة هذه الشخصية، دون أن يدرس الموقف الفكري للإنسان المصري من قضية «الجبر والاختيار» عبر التاريخ الطويل لهذا الإنسان؟!. . وكيف أدى شيوع «الفكر الجبري» في مصر منذ العصر الفرعوني، وعبر العصر القبطي، فالإسلامي - إلى وجود خصائص مميزة شكلت العديد من مواقف هذا الإنسان تجاه السلطة، كما يبدو واضحاً في عصور حكم المماليك. . ومن الذي يستطيع أن يعزل شيوع هذا «الفكر الجبري» - القدري - في مصر عن وجود السلطة المركزية فيها - ودور النيل في ذلك - منذ فجر التاريخ؟!.

ذلك مثل - مجرد مثل - يلقى علينا واجباً في دراسة تاريخ هذه الأمة الحديث، واجب البحث عن جذور صفحات هذا التاريخ في تراثها القديم، والوعي بآثار ذلك التيار الحضاري الممتد والمتجدد والمتطور في صفحات تاريخ هذه الأمة أو تعدد أو نمو أو تطور عبر هذا التاريخ الطويل. . . وبغير ذلك سنظل عاجزين عن تفسير السر الذي أدى إلى وجود كثير من الإنجازات الرائعة في تاريخ هذه الأمة، وجودها وسط ركام من الخيبة والفشل والإخفاق. . . وسيظل الباب الوحيد المفتوح أمام الذين

يدرسون تاريخنا، مجزأ ومفصومة عراه،، ويحاولون تفسيره بينما هم يجهلون ما في تراث هذه الأمة من كنوز، سيظل الباب الوحيد المفتوح أمامهم هو أن يبحثوا عن «نسب» بين هذه الصفحات المشرقة في تاريخنا وبين الحضارات الأجنبية، كما فعل كثير من المستشرقين؟! فيرجعون بهذه الفكرة إلى الفلسفة اليونانية... وبذلك الموقف إلى حضارة الإغريق... وبهذه القسمة وذلك الطراز إلى التراث الفارسي... وهكذا،. وهكذا، وكأنما الله قد خلق ذاتية هذه الأمة في عجز كامل عن الخلق والإبداع والإضافة إلى التراث الإنساني عبر القرون والأجيال!.. وكأن اللغة العربية التي تعلمها هؤلاء «الباحثون» لم تعلمهم الفرق، بل والفروق، بين مصطلحات «التفاعل، والتأثر، والتأثير» وبين مصطلحات «النقل، والمحاكاة، والتقليد»؟!.

* * *

وإذا كان هذا الأمر ضرورياً لمن يدرس أية صفحة من صفحات تاريخنا الحديث، فإن ضرورته تزداد إذا كنا بصدد الحديث عن قسمة «التنظيم السياسي» في الحركة السياسية والفكرية في عصر نهضة هذه الأمة الحديث... وعن تنظيم (جمعية العروة الوثقى) بالذات..

ذلك أن الزمن الذي يمكن به التأريخ لبدء ظهور ذلك التنظيم هو عام ١٨٨٣ م، وفي ذلك التاريخ لم تكن «الحياة التنظيمية» قد وصلت بالحركات الثورية والإصلاحية والتنظيمات السياسية

والاجتماعية في أوروبا إلى المستوى الراقي والمتقدم الذي بلغته جمعية (العروة الوثقى) في «حياتها التنظيمية» الداخلية، وأساليبها في الدعوة إلى أهدافها وأفكارها، وسبلها في خلق «الأوعية التنظيمية» التي تستوعب المؤمنين بهذه الأهداف والأفكار . .

فليس أمام الذين لا يرون في تاريخنا إلا محاكاة وتقليداً للحضارات الأخرى من سبيل كي ينسبوا خبرة (العروة الوثقى) التنظيمية إلى تراث الأوروبيين في هذا الميدان! . .

● فعدنا ظهر نشاط جمعية (العروة الوثقى)، السرية، في سنة ١٨٨٣ م، لم تكن قد تكونت بعد «الجمعية الغابية» - فلقد تكونت سنة ١٨٨٤ م - وعلى حين كانت «الجمعية الغابية» تنظيماً غير منضبط، بالمعنى الحزبي والتنظيمي، فإن (العروة الوثقى) قد بلغت في هذا المجال درجة عالية، كما سيظهر في هذه الصفحات . .

● أما «حزب العمال المستقل»، في انكلترا، فلقد تأسس بعد ظهور نشاط (العروة الوثقى) بعشر سنوات، أي في سنة ١٨٩٣ م.

● بينما تأسس «حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي» سنة ١٨٩٦ م، أي بعد ظهور نشاط (العروة الوثقى) بثلاث عشرة سنة، ولم تكن له يومئذ نظم حزبية داخلية تحكم انضباطه، ولم يكتسب هذا الحزب نظامه الداخلي، الذي يعد أبرز إنجازات الحركة الثورية الأوروبية في التنظيم، إلا في مؤتمره

الثاني الذي عقد في يوليو وأغسطس سنة ١٩٠٣ م . .

ومن هنا فليست هناك مصادر مؤثرة أثمرت تبلور النظم الداخلية والقواعد التنظيمية المتقدمة لجمعية (العروة الوثقى) إلا تلك المصادر التي زخرت بها صفحات التراث العربي الإسلامي في ذلك الميدان، وهي الصفحات التي جسدت لنا حياة التنظيمات السياسية والاجتماعية والفكرية، وخاصة السرية منها، والتي عرفتها المراحل المختلفة من حياة هذه الأمة النضالية عبر تاريخها الطويل. . وذلك مثل تنظيمات : «القدرية». . و «المعتزلة». . . و «القرامطة». . ومختلف فروع التنظيمات الشيعية وتياراتها . . الخ . . الخ . .

ذلك أن تنظيم (جمعية العروة الوثقى)، السرية، تنظيم سياسي وفكري، قاده أبرز أعلام الشرق في القرن الماضي، وفيلسوف يقظته السياسية والفكرية: جمال الدين الأفغاني . . وهو تنظيم تأسس وترعرع في الشرق العربي الإسلامي، وظهر نشاطه قبل سفر الأفغاني إلى أوروبا في أواخر سنة ١٨٨٣ م . . ومن ثم فإن هذه الحقيقة تشير إلى الأهمية الكبرى لدراسة تراثنا في ميدان «التنظيم»، والمدى الذي يمكن أن تفيده هذه الدراسة بما تلقى من ضوء على تجارب شعبنا ـ الناجحة منها والمخفقة ـ الحديثة في هذا الميدان.

ولا شك أن القارىء سيدرك ـ كما ندرك ـ أهمية هذا الجانب من جوانب دراساتنا التاريخية إذا هو لمس ذلك المدى الذي بلغته

(جمعية العروة الوثقى) في هذا الميدان.. وهو الأمر الذي عقدنا له، أساساً، هذا الحديث..

● مصر.. المحور والقيادة:

كان الأفغاني سنوات مقامه بمصر (١٨٧١ ـ ١٨٧٦ م) ـ وهي أخصب فترات حياته إبداعاً ونشاطاً ـ قد اكتشف، بعد دراسة الواقع الحضاري لمصر، أن هذه البلاد، أكثر من غيرها من بلاد الشرق، تملك مقومات القيادة للعرب والمسلمين في حركة النهضة واليقظة والبعث التي نذر نفسه لها، لأن مصر يومئذ كانت قد امتلكت ـ إلى جانب مقوماتها الحضارية القديمة، وقدراتها البشرية والمادية ـ امتلكت ميزة الوصول إلى ساحة «الوحدة الوطنية»، بمعنى نمو القسمات الوطنية، على حين كانت أغلب شعوب الشرق لا تزال تعيش في ظل «القبلية، والعشائرية» ولا تعرف من الروابط إلا رابطة الدين.. وحتى هذه الرابطة فإن الطائفية والمذهبية تشلان من فعالياتها التوحيدية إلى حد كبيراً..

أدرك الأفغاني هذه الحقيقة الهامة، كما أدرك دور التجربة التي قادها محمد علي باشا (١٧٦٩ ـ ١٨٤٩ م) في مصر في عملية النضج الوطني هذه، فكتب يقول: إن «مصر أحب بلاد الله إليّ.. وقضيتها أهم قضايا المسألة الشرقية، وهي مفتاحها.. ولقد كان المتأمل في سيرها ـ قبل التدخل الاستعماري فيها ـ يحكم حكماً ربما لم يكن بعيداً من الواقع: أن عاصمتها لا بد أن

تصير، في وقت قريب أو بعيد، كرسي مدنية لأعظم الممالك الشرقية، بل كان هذا الأمر أمراً مقرراً في نفوس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها، وهو أملهم الفرد كلما ألم بهم خطب أو عرض خطر»[1].

ولقد أرجع الأفغاني هذا الدور القيادي الذي تأهلت له مصر إلى واقعها المادي والمعنوي الذي بلغته بعد تجربة الحكم المدني التي قاد تطبيقها فيها محمد علي باشا، فوصف كيف «طرقت (مصر) أبواب السعادة من كل وجه، فتقدمت فيها الزراعة تقدماً غريباً، واتسعت دائرة التجارة، وعمرت معاهد العلم، وانتشرت في أرجائها مبادىء المعارف الصحيحة، وتقاربت أنحاؤها واتصلت أطرافها، بما أُنشىء فيها من سكك الحديد وخطوط التلغراف، وتعارفت أهاليها، وائتلف الجنوبي بالشمالي، والشرقي بالغربي، وقوي فيهم معنى الأخوة الوطنية، بعد أن كانوا لبعد الشقة بين بلدانهم كأنهم أبناء أقطار مختلفة، وتواصلوا في المعاملات، وتشابكوا في المنافع، واعتدلت المشارب المذهبية، حتى كان لهم زمن أحس فيه كل واحد بنسبته من الآخر، وارتفعت بذلك أصواتهم بعدما جالت فيه أفكارهم»[2].

فكان الأفغاني يستهدف بنشر أفكاره بمصر أن تثمر فيها هذه الأفكار، وتتفاعل مع واقعها الحضاري والسياسي، فتتحول إلى

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٤٦٧.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٤٦٦.

النموذج الذي تتجسد فيه حركة اليقظة الشرقية الحديثة، وتقود شعوب الشرق في المهمة الوطنية الكبرى، مهمة صد الزحف الاستعماري الأوروبي الذي كان قد اتخذ له في «عدن» أولى نقاط الزحف والوثوب على العالم العربي سنة ١٨٣٨ م . .

ولقد أدرك الأفغاني، أثناء مقامه بمصر، أن نظام الحكم الفردي الاستبدادي، الذي كان يمارسه حكام أسرة محمد علي، هو من أبرز العقبات التي تحول دون الشعب المصري وذلك الدور التاريخي الذي أبصره الرجل لمصر وشعبها في هذا الميدان. . فكان تركيزه في كتاباته وتربيته لتلاميذه، على دراسة أنماط الحكم والحكومات التي عرفتها البشرية، وعرفها الشرق على وجه الخصوص، وعلى التبشير بالفكر الديمقراطي، والدعوة إلى اتخاذ المؤسسات الشورية النيابية سبيلاً لتطبيق روح الشريعة الإسلامية الداعية إلى الحرية والشورى والعدل والمساواة. . فكانت أحاديثه الغاضبة إلى الذين شلت السلبية قدراتهم، وعطل التواكل ملكاتهم، وهزمت «الجبرية» طاقات الحرية فيهم. . من مثل قوله: «إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد، وربيتم بحجر الاستبداد، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين، تسومكم حكوماتهم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون، بل راضون! . . وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بما يتحلب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط، وأنتم في غفلة معرضون! . فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوة، وفي رؤوسكم أعصاب تتأثر فتثير

النخوة والحمية، لما رضيتم بهذا الذل والمسكنة، ولما صبرتم على هذه الضعة والخمول، ولما قعدتم على الرمضاء وأنتم ضاحكون!.

تناوبتكم أيدي الرعاة، ثم اليونان والرومان والفرس، ثم العرب والأكراد والمماليك، ثم الفرنسيس والمماليك والعلويين، وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه، ويهيض عظامكم بأداة عسفه، وأنتم كالصخرة الملقاة في الفلاة، لا حس لكم ولا صوت!.

أنظروا أهرام مصر وهياكل منفيس، وآثار طيبة، ومشاهد سيوه، وحصون دمياط.. شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم.

وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم إن التشبه بالرشيد فلاح

هبوا من غفلتكم، اصحوا من سكرتكم، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول، عيشوا - كباقي الأمم - أحراراً سعداء، أو موتوا مأجورين شهداء؟!»[1].

● التنظيم.. والجماهير:

ولعل من أبرز الأشياء الجديدة التي قدمها الأفغاني إلى الحركة الفكرية والسياسية المصرية، والتي امتاز بها على رائد نهضتنا رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣ م)، مثلاً، أن الأفغاني لم

---

(١) (تاريخ الأستاذ الإمام) جـ ١ ص ٤٦، ٤٧.

يخص بأحاديثه هذه عن الاستبداد والحرية فئة المثقفين المصريين وحدهم، ولم يعتمد فقط على الكتابة في الصحف والمجلات وأحاديث الندوات والمنتديات.. بل أضاف الأفغاني إلى الواقع المصري:

١ ـ الانعطاف نحو الجماهير و «العامة» باعتبارهم أصحاب المصلحة الحقيقية في الحرية، وباعتبار الحرية، بالنسبة لهم، أكثر من ترف فكري، إذ هي، في حياتهم، السبيل إلى تحرير رغيف خبزهم من أيدي المستغلين، والسبيل إلى صد الغزو الاستعماري الطامح إلى احتلال بلادهم من خلال ثغرة الاستبداد والحكم الفردي الذي يعيشون أسرى آثاره المتفشية في البلاد..

٢ ـ التبشير بأهمية «التنظيم السياسي ـ الفكري» في استمرارية الدعوة، وعدم ذهاب آثارها بموت الداعي إليها، كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من مذاهب الإصلاح ودعوات التجديد والتغيير. فالتنظيم يحقق ـ بالنسبة للدعوات ـ كما قال عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢ م) بعد ذلك: الاستمرار؛ والوفاء بما لا يفي به عمر الأفراد؟!..

ومن هنا كان الأفغاني أول من أقام تنظيماً سياسياً وطنياً مصرياً في العصر الحديث، وهو تنظيم (الحزب الوطني الحر) الذي ظهر

نشاطه، علنياً، في سنة ١٨٧٩ م[1] وهو الحزب الذي تكونت في صفوفه قيادات مصر السياسية والفكرية في ذلك التاريخ، بمن فيهم قيادة الثورة العرابية بمختلف أجنحتها وتياراتها..

أما عن انعطاف الفكر الديمقراطي الذي بشر به الأفغاني نحو العامة والجماهير، والخروج به من دائرة المثقفين المحدودة، فهو أمر تضع يدنا عليه الكثير من النصوص الفكرية التي خلفها لنا جمال الدين.. وهي النصوص التي تؤكد عبقرية هذا الرجل العظيم..

● لقد كان الأفغاني يدعو، بواسطة (الحزب الوطني الحر)، إلى قيام حكم دستوري نيابي وطني في مصر، يلعب فيه الشعب المصري، وفي مقدمته جماهيره وعامته، الدور الأساسي والرئيسي، حكم من الشعب وبالشعب، كما تقول نحن هذه الأيام؟! أما «أشكال» الحكم الدستوري، و«واجهات» المؤسسات النيابية، التي يصنعها ويهيمن عليها الملوك والحكام المنفردون بالسلطة والسلطان، فلم يكن الأفغاني يعتد بها ولا يعدها ضمن إطار الحكم النيابي الدستوري الصحيح... بل لقد كان الرجل مؤمناً بأن الحكم الدستوري النيابي وسلطة الملوك والأمراء وسلطان المستعمر، هما ضدان ونقيضان لا يجتمعان.. فعنده أن «عزة الملك تنغصها نهضة الشعب المملوك، خصوصاً إذا هو صادم إرادة ملكه أو أميره، والتاريخ لم ينقل لنا أن ملكاً

---

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ١ ص ٤٨٦.

أو أميراً، أو دخيلاً بقوته على شعب يرضى، عن طيب خاطر، أن يبقى ملكاً اسماً، وأمته هي المالكة فعلاً لإدارة شؤونها وزمام أمورها، على مطلق المعنى، وأعظم أماني الشعوب المملوكة: التملص من ربقة الأجنبي وحكمه..»[1].

● أما هذه «الواجهات» التي تحمل، زوراً، أسماء المؤسسات النيابية، من مثل ما كان يصنع العثمانيون في «مجلس المبعوثان» والخديو إسماعيل في «مجلس الشورى» فلم تكن في نظر الأفغاني أسماء على مسميات حقيقية ـ بل لقد أبصر الرجل فيها وسائل يحكم بها المستبد قبضته على رعيته، وسبلاً يحاول بها تحصيل الأمن له ولأتباعه ضد احتمالات الثورة من قبل الجماهير ـ فيتحدث الأفغاني عن هذا التغيير «الشكلي» في نظم الحكم فيقول: «أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشوري فهو أيسر مطلباً وأقرب منالاً، إذ يكفي فيه، أحياناً، إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه، فيفعله، ويشرك معه أمته ورعيته، ويرى بعد التجربة راحة وتطامناً على سلامة ملكه»[2].

● أما التغيير السياسي الجذري الذي أراده الأفغاني لمصر والشرق، ودعا إليه (الحزب الوطني الحر)، فإنه كان يستهدف إقامة مؤسسات نيابية تتكون من جماهير الشعب، وبواسطة هذه الجماهير.. فهو يشرح معنى مطلبه هذا فيقول:

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٧٣.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٧٨.

«.. وحكم مصر بأهلها إنما أعني به: الاشتراك الأهلي (الوطني) بالحكم الدستوري الصحيح[1].. ذلك «أن القوة النيابية لأي أمة كانت، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة. وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوة أجنبية محركة لها، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية الموهومة موقوفة على إرادة من أحدثها..»[2].

● ولقد تنبأ الأفغاني بالفشل لهذه المجالس النيابية التي يصنعها الملوك والأمراء المستبدون، تنبأ بفشلها، لأنها لن تستطيع خلق تيار (حزب) معارض للسلطة المستبدة، ولأن المستبد سيحرص على أن تتكون هذه المجالس من العناصر ذات الاتجاه «اليميني»، وأن تخلو من عناصر «اليسار» أو «الشمال» ـ حسب تعبير الأفغاني!! ـ فكتب عن المجلس النيابي الذي كان الخديو يزمع صنعه يقول: «سترون، عما قريب، إذا تشكل المجلس النيابي المصري، أنه سيكون ولا شك بهيكله الظاهري مشابهاً للمجالس النيابية الأوروبية، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب الشمال، وحزب اليمين. ولسوف ترون، إذا تشكل مجلسكم، أن حزب الشمال لا أثر له في ذلك «المجلس»، لأن أقل مبادئه أن يكون معارضاً للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها... سترون كل عضو يفر من أن يكون في

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٧٧.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٧٣.

حزب الشمال ـ (الناهض «الثائر» والمعارض للحكومة) ـ فراره من الأسد، إلى حزب اليمين ؟!. . . . . ستروت أن الذي سيكون نائباً عن شعب ـ لا أعداد مصائبه ولا أنواع رزاياه، لفقدان حريته بكل معناها ـ هو الذي كان آلة صماء بيد تلك القوة التي عملت على وصول وطنه ومواطنيه إلى ما وصلوا إليه . . نائبكم سيكون ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح . . ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام، الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراء الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى، ولو كانت من الحجج الساطعة، ذلك الرجل الذي يرى في إرادة القوة الجائرة كل خير وحكمة، ويرى في كل دفاع عن وطنه، ومناقشة للحساب قلة أدب وسوء تدبير، وعدم حنكة وتهور؟! . . يرى أن كل صفات العزة النفسية والمقومات الأهلية القومية، مآلها الويل والثبور، وكل ما يدعو إلى الذل، واحتقار القومية، وسحق ما تنمو به حرية الأمة، هو من مجالي حكمته المصرية!!»[1].

● وإذا كان هذا هو المضمون الحقيقي للمؤسسات النيابية التي يصنعها الملوك والأمراء المستبدون، فإن الأفغاني لم يتصور، في يوم من الأيام، قيام مؤسسة نيابية حقيقية إلا إذا انتزعتها جماهير الأمة بالضغط السياسي الجماهيري، أو بالثورة التي تراق في سبيلها الدماء! . . فهو يرى أن على الأمة التي تأتي برجل كي

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٧٣، ٤٧٤.

تبايعه حاكماً عليها أن تكون بيعتها له «على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي (الدستور)، وتتوجه على هذا القسم، وتعلنه له: يبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظاً أمينا على صون الدستور، وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة: إما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس؟!»[1]

فالحرية - في رأي الأفغاني - لا توهب، مثلها في ذلك مثل الاستقلال والتحرر من الاستعمار، وبتعبيره هو عن هذه الحقيقة يقول: إنه «إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء: الحرية، والاستقلال، لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليها الأمم أخذاً بقوة واقتدار، بجبل (يخلط) التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمناء، أولي النفوس الأبية والهمم العالية!..»[2]

كانت هذه هي أفكار الأفغاني الرئيسية عن الديمقراطية، والحكم النيابي الصحيح، كما أرادها، تطبيقاً عن الواقع المصري قبيل قيام الثورة العربية، وهي الأفكار التي مثلت البرنامج السياسي (للحزب الوطني الحر) الذي تألف سراً في سبعينيات القرن الماضي، ثم ظهر نشاطه علناً في حركة المطالبة بعزل الخديو إسماعيل سنة ١٨٧٩ م..

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٧٨، ٤٧٩.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٧٨.

● النفي.. ثم الهزيمة.. فالمقاومة:

لقد كانت في ذهن الأفغاني، وهو يمارس في مصر نشاطه السياسي، ويقود تنظيم (الحزب الوطني الحر)، السري، ما صنعته كثير من الحركات السرية والفكرية الإسلامية، عندما اجتذبت إلى صفوفها بعض أمراء الأسرة التي كانت تتولى الخلافة أو الإمارة، فربتهم على عقيدتها، ثم ساعدتهم على الوصول إلى الحكم، وعملت بواسطتهم على نشر ما تدعو إليه من أفكار.. صنع ذلك المعتزلة، مثلاً، مع الخليفة العباسي المأمون (٧٨٦ ـ ٨٣٣م)، ومن قبل ذلك صنعوه مع الخليفة الأموي يزيد بن الوليد (٧٠٥ ـ ٧٤٤م)، كان ذلك في ذهن الأفغاني، فحاول صنعه مع الأمير محمد توفيق، الذي أصبح فيا بعد الخديو توفيق.. فلقد كان توفيق قبل سنة ١٨٧٩م يتردد على الأفغاني، ويأخذ عنه أفكاره، ويعلن له الاقتناع بها والعزم على السعي في سبيل تحقيقها، وكان ذلك وراء سعي (الحزب الوطني الحر) في سبيل عزل الخديو إسماعيل، ذلك السعي الذي بلغ حد تفكير هذا الحزب في اغتيال الخديو أثناء مرور موكبه على كوبري قصر النيل؟!.. يقول الشيخ محمد عبده عن هذه الحقيقة: «.. أنه من المؤكد أننا كنا نتكلم سراً في هذا الشأن ـ (شأن خلع الخديو إسماعيل) ـ وكان الشيخ جمال الدين موافقاً على الخلع، واقترح عليّ أنا أن أقتل إسماعيل، وكان يمر في مركبته كل يوم على جسر قصر النيل.. وكنت أنا موافقاً الموافقة كلها على قتل إسماعيل، ولكن كان ينقصنا من يقودنا في هذه الحركة، ولو أننا عرفنا

عرابي في ذلك الوقت فربما كان في إمكاننا أن ننظم الحركة، لأن قتل إسماعيل في ذلك الوقت كان يعتبر من أحسن ما يمكننا عمله، وكان يمنع تدخل أوروبا. . .»[1]

ولكن الأيام قد أثبتت عكس ما كان يؤمل جمال الدين في الخديو توفيق. . فبعد أن خلف أباه إسماعيل، الذي عزل سنة ١٨٧٩م، لم تمض شهور ثلاثة حتى ساءت العلاقة بينه وبين الأفغاني، وكانت نقطة الخلاف الأساسية هي ارتداد توفيق عن الأفكار الديمقراطية التي وعد الأفغاني والحزب الوطني من قبل بأنه سيسعى لتطبيقها إذا هو تولى حكم البلاد. . فعندما التقى الأفغاني بالخديو الجديد، وطالبه بأن ينفذ وعوده، تعلل الأخير بأن الشعب المصري جاهل لا يحسن اختيار النواب الصالحين، فرد عليه الأفغاني قائلاً: «ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص: إن الشعب المصري، كسائر الشعوب، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل. فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري وأفراده ينظرون به لسموكم. وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم»[2].

---

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ١ ص ٥٦٨، ٥٦٩.

(٢) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٧٣.

ولكن الخديو لم يستمع إلى نصيحة الأفغاني، فأسرع الأفغاني بشن هجومه عليه، وكانت فرصة ذهبية عملت من أجلها انجلترا التي كانت تبيت لاحتلال مصر، وترى في نمو الحركة الديمقراطية بمصر الطريق الذي سيحول دون هذه البلاد ودون السقوط في قبضة الاحتلال، فعملت دائماً على الحيلولة دون انحتاق مصر من الحكم الفردي، حتى تظل لها الثغرة التي عزمت على النفاذ منها مفتوحة ومفضية إلى هذا الاحتلال.. فتقدم القنصل الانكليزي إلى الخديو توفيق بنصيحة حكومته التي تقول: إنه لا مفر من طرد جمال الدين من مصر، وأن ذلك هو الشرط الضروري للمحافظة على عرشه، لأن الأفغاني «يدبر أمر مقاومته، والاتجاه بمصر إلى النظام الجمهوري»؟!

وأثمر هذا التخطيط الانكليزي ثمرته، فصدر أمر الخديو باعتقال الأفغاني في مساء ليلة الأحد ٢٤ أغسطس سنة ١٨٧٩م (٦ رمضان سنة ١٢٩٦هـ)، وكان عائداً إلى منزله، وحجز في البوليس، وحمل في الصباح في عربة مغلقة إلى محطة السكة الحديدية، ومنها نقل تحت حراسة مشددة إلى السويس، حيث أبحرت به الباخرة إلى «بمباي» بالهند صبيحة يوم الثلاثاء ٢٦ أغسطس سنة ١٨٧٩م (٨ رمضان سنة ١٢٩٦هـ).. [١] وهناك في الهند فرضت عليه سلطات الاستعمار الانجليزي قيودها، حيث حالت بينه وبين الحركة، ومنعت عنه أخبار العالم

---

(١) عبد الرحمن الرافعي (جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق) ص ٤٥، ٤٦ (سلسلة أعلام العرب - ٦١).

السياسية، وخاصة أخبار مصر، وظلت محكمة قبضتها عليه حتى فرغت من تنفيذ مخططها في مصر بهزيمة الثورة العرابية واحتلال البلاد في سبتمبر سنة ١٨٨٢ م.. وعند ذلك أطلقت له الحرية كي يذهب إلى أي مكان يشاء؟!

* * *

وعلى الرغم من أن قادة الثورة العرابية كانوا من تلاميذ الأفغاني ومن الذين مست عقولهم حرارة أفكاره ومبادئه، ومع أن هذه الثورة قد قامت وانهزمت والرجل معزول عن أخبارها وأخبار العالم كله، فإن البعض يشكك في موقف هذا الفيلسوف من هذه الثورة، بل ويطعن في موقفه هذا.. لأن الرجل قد كتب أثناء إقامته الجبرية في الهند رسالته المعروفة بـ (رسالة الرد على الدهريين)، وهي الرسالة التي هاجم فيها الاشتراكية والاشتراكيين، بينما كانت بعض التنظيمات العمالية المؤلفة من العمال الأوروبيين الذين يعملون بالإسكندرية والقاهرة - مثل جمعية الفعله الطليان - تؤيد الثورة العرابية، وبينما كان لعبد الله النديم صديق فرنسي الأصل، ظل وفياً لصداقته، يأخذه بالعناق إذا التقى به، ومن ثم فإن من المحتمل أن يكون هذا الفرنسي، غير المعروف الهوية أو الاسم أو الاتجاه، هو ثوري من بقايا «كوميون» باريس، وأن يكون له دور في صياغة الفكر الاجتماعي للعرابيين، ومن ثم يكون الأفغاني بهجومه على الاشتراكية والاشتراكيين وعلى «كوميون» باريس في رسالته (الرد

على الدهريين) قد أسهم في إجهاض الثورة العرابية بتوجيه الهجوم إلى حلفائها الاشتراكيين الذين منحوها العون والتأييد؟!!..

نعم.. هكذا.. وإلى هذا الحد.. يفكر البعض.. وكأنما لم تكن لهذا الشعب ثورات وطنية قبل قيام وتأييد «جمعية الفعلة الطليان» بالإسكندرية!! وكأنما لم تكن لدى هذا الشعب أحلام في العدل الاجتماعي، فضلاً عن ثورات اجتماعية، قبل هذا الصديق الفرنسي المجهول الذي كان يلتقي عبد الله النديم؟!!

ولكننا إذا أخرجنا أنفسنا من دائرة الاحتمالات القائمة على هذه الأفكار التي تبسط الأمور ذلك التبسيط المغالي، فإننا واجدون في فكر الأفغاني ومواقفه وآثاره ما يدفع أية شبهات تحاول التشكيك في موقفه من الثورة العرابية.. ونحن واجدون أنفسنا هنا أمام مجموعة من الحقائق التي تستعصى على النقض والتشكيك.

فأولاً: لا يستطيع أحد أن ينكر الأبوة الروحية والفكرية التي جعلت من جميع قادة الثورة العرابية تلامذة ومريدين للأفغاني، سواء منهم من ضمته عضوية («الحزب الوطني الحر») أو من اقترب بدرجة أو أخرى من أفكار هذا الحزب ومبادىء جمال الدين.. ولم يذكر واحد من قادة هذه الثورة، تصريحاً ولا تلميحاً، أن الأفغاني كانت له مواقف سلبية إزاء هذه الثورة أو إزاء العرابيين.. بل إن النديم، بالذات، قد انتهى به المطاف في

أواخر حياته إلى العيش مع الأفغاني في الأستانة، كما يعيش الثوار في المنفى، وهناك واصل النديم التلمذ على أستاذه ومعلمه القديم.. وها هو سعد زغلول ـ وهو من الجيل الثاني من تلاميذ الأفغاني ـ يرد في سنة ١٩١٩ م على أحد الخطباء الذين وصفوه بأنه خالق هذه النهضة، فيعود بفضل الثورة، ثورة سنة ١٩١٩م، إلى الأفغاني، عندما يقول: «لست خالق هذه النهضة، كما قال بعض خطبائكم، لا أقول ذلك ولا أدعيه، بل لا أتصوره، وإنما نهضتكم قديمة، من عهد محمد علي وعرابي، وللسيد جمال الدين الأفغاني وأتباعه وتلاميذه أثر كبير فيها، وهذا حق يجب ألا نكتمه، لأنه لا يكتم الحق إلا الضعيف!»[1]

وثانياً: إن الثورة العرابية قد قامت وهزمت دون أن يعلم الأفغاني أخبارها، ومن ثم فلا مجال لاتهام الرجل بأنه قد أسهم في فشلها بتوجيهه الهجوم ضد حلفائها الاشتراكيين من بقايا أتباع «كومبون» باريس؟!

وثالثاً: إن (رسالة الرد على الدهريين)، التي هاجم فيها الأفغاني الاشتراكية والاشتراكيين، لا تخرج عن أن تكون «موقفاً غاضباً» انفعل به الأفغاني لشدة كراهيته للاستعمار الانكليزي وكل من يتعاون مع المستعمرين الانكليز، فلقد كانت بالهند ـ عندما نفي إليها ـ جماعة من المسلمين الذين يفسرون الإسلام تفسيراً عصرياً مستنيراً، ولكنهم يهادنون الاستعمار الانكليزي،

---

(١) د. محمود قاسم (جمال الدين الأفغاني ـ حياته وفلسفته) ص ٧.

بل ويستعينون به على نشر فكرهم المستنير، ولما كان الأفغاني شديد العداء للاستعمار الانكليزي، ولما كان قد نذر نفسه وجهده وحياته لمطاردة نفوذ هذا الاستعمار في كل مكان، فلقد شن هجومه الحماسي والعاطفي ضد هذه الجماعة الهندية المسلمة، واكتسح، غاضباً، في طريقه كل الأفكار العصرية التي كانوا ينادون بها، أو التي كانت تقترب من أفكارهم أو تمت لها بسبب من الأسباب.. مثل الأفكار الفلسفية عامة، ونظرية النشوء والارتقاء.. الخ.. الخ..-ويدل على هذا التقييم ويدعمه أن الأفغاني قد عاد عن أفكاره الغاضبة هذه، فناصر الفكر الفلسفي العقلاني، وأيد نظرية النشوء والارتقاء، وبشر بسيادة الاشتراكية جميع أنحاء العالم[1]! ولم يغب هذا التقييم لرسالة (الرد على الدهريين) - إذا قورنت بكتابات الأفغاني الأخرى - عن الذين سبقونا إلى هذا الميدان، فالشيخ محمد عبده يتحدث عن ملابسات كتابة الأفغاني لها فيقول: إنه قد «دعاه إلى تصنيفها حمية جاشت بنفسه أيام كان في البلاد الهندية، عندما رأى حكومة الهند الانكليزية تمد في ألغي جماعة من سكان تلك البلاد إغراء لهم بنبذ الأديان وحل عقود الإيمان»، كما يقول عنها بعض الأساتذة الباحثين أنه قد «غلب الطابع الخطابي على هذه الرسالة» من بين آثار جمال الدين..[2]

ورابعاً: إن الذين يجتهدون - ويجهدون الحقيقة - كي يلقوا

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٢٣.

(٢) د. محمود قاسم (جمال الدين الأفغاني - حياته وفلسفته) ص ١٠٩.

ظلالاً من الشك على موقف الأفغاني الوطني إزاء الثورة العرابية. يزعمون أن الأفغاني قد نشر الترجمة العربية لرسالة (الرد على الدهريين) في العام التالي لتأليفها، أي في سنة ١٨٨١م، أي والثورة العرابية في عنفوانها، ويقولون إن هذا التوقيت كان مقصوداً؟!.. ولست أدري من أين جاءت إليهم هذه المعلومات؟!.. فعام سنة ١٨٨٠ لم يكن هو عام تأليف رسالة الرد على الدهريين، وإنما كان آخره هو تاريخ الرسالة التي بعث بها «مولوي محمد واصل» إلى الأفغاني يطلب منه رأيه في حركة الدهريين، وتاريخ هذه الرسالة ١٦ محرم سنة ١٢٦٨هـ وهو يوافق ٢٠ ديسمبر سنة ١٨٨٠م.. وبعد هذا التاريخ أجاب الأفغاني على رسالة «مولوي محمد واصل»، ثم شرع بعد ذلك في كتابة رسالة الرد على الدهريين، أي أنه كتبها في سنة ١٨٨١م وليس في سنة ١٨٨٠م..

وأكثر من ذلك وقوعاً في الخطأ القول بأن الترجمة العربية لهذه الرسالة قد نشرت سنة ١٨٨١م.. وأنها لذلك قد أسهمت في هزيمة العرابيين.. فالمعروف والمجمع عليه أن صاحب أول ترجمة لهذه الرسالة من الفارسية إلى العربية هو الشيخ محمد عبده بمعاونة العارف أبو تراب.. والحقائق التي نود تقديمها هنا هي:

١ - أنه لم تحدث مراسلات بين الأفغاني وبين محمد عبده منذ نفي الأفغاني من مصر في أغسطس سنة ١٨٧٩م إلا في سبتمبر سنة ١٨٨٣م عندما كان الأفغاني قادماً من الهند،

بعد رفع الحظر عنه، وذاهباً إلى أوروبا، فعند مرور الباخرة المقلة له ببور سعيد أرسل خطاباً إلى الشيخ محمد عبده، وكان يومها منفياً ببيروت، وكان ذلك بعد أكثر من عام على هزيمة العرابيين؟!..

٢ ـ إن الشيخ محمد عبده قد بدأ ترجمته لرسالة الرد على الدهريين بباريس، أيام كان هناك منفياً، يعمل مع الأفغاني في إصدار (العروة الوثقى)، ويقطع بذلك التاريخ قوله في الرسالة السرية التي بعث بها إلى أحد أعضاء تنظيم (العروة الوثقى) في ٧ جمادي الأولى سنة ١٣٠٢هـ (أي في يناير سنة ١٨٨٥م).. وفي هذه الرسالة يقول محمد عبده مخاطباً من أرسلها إليه: «.. السيد ـ (أي الأفغاني) ـ يهديك السلام، وقد أخذت في ترجمة رسالته في نقض مذهب الطبيعيين، وعند تمامها أبعث إليك بها، فإن حسن لديك طبعها في حاضرتكم فذلك لكم[1]...» ولم يكن حتى ذلك التاريخ قد استقر على عنوانها العربي: الدهريين، أو الطبيعيين؟!..

ثم يعود فيتحدث عن أمر هذه الترجمة في رسالة تالية لهذه الرسالة فيقول: «... رسالة الرد على الدهريين أشرفت على نهايتها من الترجمة، وستطبع في بيروت إن شاء الله، ومتى تمت أرسلنا إليكم منها...»[2].

---

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ١ ص ٦٠٧، ٦٠٨.

(٢) المصدر السابق، جـ ١ ص ٦٠٩.

فحتى سنة ١٨٨٥م لم تكن قد تمت ترجمة هذه الرسالة إلى العربية، أما طبعها باللغة العربية فلقد تم في بيروت سنة ١٨٨٦م، بعد عودة الشيخ محمد عبده إليها من باريس، وبعد مرور أربع سنوات على هزيمة الثورة العرابية ونفي العرابيين. . . فمتى، إذاً، كان تأثير هذه الترجمة العربية، الذي يتحدث عنه البعض، في صنع هزيمة العرابيين[1]؟!!

وخامساً: إن الأفغاني في كل ما كتب عن مصر وقضيتها، بعد هزيمة العرابيين، لم يصدر منه هجوم، لا بالتصريح ولا بالتلويح، على الثورة العرابية، وفي الافتتاحية التي صدر بها مجلة (العروة الوثقى) في عددها الأول (الصادر في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤م - ١٥ جمادي الأول سنة ١٣٠١ هـ برأ الأفغاني الحركة العرابية من تحمل تبعة الاحتلال البريطاني لمصر، وهي التهمة التي كان خصوم عرابي يرمونه بها، فتحدث عن المخطط الانكليزي القديم لاحتلال البلاد، وكيف أنهم قد ذهبوا «ليهيئوا بكل ذلك وسيلة لنيل المطمع، فكانت الحركة العرابية العشواء، فاتخذوها ذريعة لما كانوا له طالبين». . . وكيف أن هزيمة العرابيين قد أعقبتها نشأة الحركة المهدية، وكيف أن ذلك يشير إلى استمرارية النضال الوطني حتى يتم جلاء المستعمرين «. . . فلم تكد تخمد تلك الحركة - (العرابية) - في بادي النظر، حتى

---

(١) من بين الدراسات التي تحدثت بهذه الأفكار الخاطئة دراسة الأستاذ أمين عز الدين التي كتبها في الذكرى المئوية الأولى لثورة اشتراكية في أوروبا. انظر عدد مجلة (الإذاعة والتليفزيون) - المصرية - بتاريخ ٨ مايو سنة ١٩٧١ م.

خلفتها حركة أخرى.. دعوة المهدية والمهدي، فإن خمدت هذه.. سيعقبها من الحركات في مستقبل الأيام ما لا يمكن إخمادها، وتعميهم الحيرة فيعجزون عن تلافيها.. إنهم غرسوا في مصر غرساً، إلا أنهم سيجنون منه حنظلاً، ويطعمون منه زقوماً..»[1]

والشيخ محمد عبده - في الفترة التي شغل فيها منصب نائب رئيس (جمعية العروة الوثقى) السرية - أي نائب الأفغاني - يتحدث عن عرابي إلى صحيفة «البول ميل جازيت» اللندنية في ١٧ أغسطس سنة ١٨٨٤ م فلا يهاجم الثورة العرابية، بل يرد على سؤال: ماذا تقول في عرابي؟ بقوله: «أحب أن يعود عرابي إلى مصر، وإني أرى خير منصب له أن يكون رئيساً لمجلس النواب الذي ينشأ لمراقبة حاكم مصر، وعرابي خطيب، وأفكاره نبيلة، وهو رجل مخلص، ونفوذه يتجه نحو الخير، ولكنه لا يعنى بالتفاصيل، فلا يصلح لتولي الأعمال الإدارية..»[2].

ثم يكتب مقالاً في جريدة (ثمرات الفنون) البيروتية، أثناء مقامه هناك، منفياً، في سنة ١٨٨٦ م ينفي فيه أية مسؤولية للعرابيين عن احتلال الانكليز للبلاد، فيقول: «.. إن الحكومة الانكليزية، على عادتها في اختلاق العلل وارتجال المساءات، قلبت وجوه المسائل، واستدبرت طالع الحق، واستقبلت وجه

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٨٥.

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ١ ص ٦٣٣.

مطمعها، واتخذت مجرد التغيير في بعض نظامات الحكومة الخديوية سبباً للمناوأة، واندفعت لتسير مراكبها إلى مياه الاسكندرية تهديداً لحكومة الخديوي وعدواناً عليه، ثم نفخ بعض رجالها في أنوف ضعفة العقول من الأجانب المقيمين بالثغر حتى أوقدوا فتنة هلك فيها المساكين قضاء لشهوة انكليزية، وأقامت منها حكومة انكلترا حجة في العدوان على الأراضي الخديوية، ولو أن بصيراً نظر إلى أحوال القطر المصري بعين صحيحة من مرض الغرض لعلم أن بداءة الخلل في ذلك القطر من يوم ورود المراكب الانكليزية لثغر الاسكندرية، ولا نسبة بين ما كان قبل ذلك من عموم الأمن ورواج الأعمال وانتظام المصالح وبين ما كان بعده..»[1].

وسادساً: إن هزيمة جيش مصر بقيادة عرابي، أمام القوات الانكليزية، التي استعانت بالخيانة والخديعة، قد أعقبتها حركة جزر في الحركة الوطنية، أظلمت أثناءها الدنيا في نظر الناس، ولم يكن هناك شعاع للأمل في ذلك الوقت، اللهم إلا إذا استثنينا عبد الله النديم الذي هرب، وكان هروبه «الرفض السلبي» - إن جاز التعبير - لواقع الاحتلال.. وكان ذلك أملاً مستكناً، مثل المقاومة الشعبية المستكنة في أعماق الأمة، والتي تنتظر القيادة والظرف الملائم للانطلاق..

وإلا إذا استثنينا ذلك التنظيم السياسي الوطني، ذا الطابع الأممي، الذي قاده جمال الدين الأفغاني، والذي جعل أهدافه

---

(١) المصدر السابق جـ ١ ص ٦٤٥.

القرية متمثلة في مطلب تحرير مصر من قبضة احتلال انكليز - وهو تنظيم (جمعية العروة الوثقى)، السرية - فهذا التنظيم السياسي الوطني، ذو الطابع الأممي، يتحدث الأفغاني عن أن القضية الوطنية المصرية كانت هي السبب الأول في تكوينه، فيقول في افتتاحية العدد الأول من جريدة هذا التنظيم - مجلة (العروة الوثقى) - : «.. إن الرزايا التي حلت بأهم مواقع الشرق - مصر - جددت الروابط، وقاربت بين الأقطار المتباعدة بحدودها، المتصلة بجامعة الاعتقاد بين ساكنيها، فأيقظت أفكار العقلاء، وحولت أنظارهم لما سيكون من عاقبة أمرهم، مع ملاحظة العلل التي أدت بهم إلى ما هم فيه، فتقاربوا في النظر، وتواصلوا في طلب الحق، وعمدوا إلى معالجة علل الضعف، راجين أن يسترجعوا بعض ما فقدوا من القوة...[1]» ذلك «أن الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية، لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً.. إن مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة، ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها.. إن الخطر الذي ألم بمصر نفرت له أحشاء المسلمين، وتكلمت به قلوبهم، ولا تزال آلامه تستفزهم... إن الفجيعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة، وجددت أحزاناً لم تكن في الحسبان، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم، وهم من تذكار الماضي، ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء، ولا نأمن أن يصير التنفس زفيراً، بل نفيراً عاماً، بل يكون صرخة

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ٤٨٧.

تمزق مسامع من أصمه الطمع . .»[1]

أما ذلك التنظيم الذي تكون، بقيادة الأفغاني، ليتصاعد بحركة المسلمين الوطنية من التنفس . . إلى الزفير . . إلى النفير . . إلى الصرخة التي تمزق مسامع من أصمه الطمع . . فهو تنظيم (جمعية العروة الوثقى)، وهو تنظيم سري ثوري، قام ليواصل النضال ضد الاستعمار، والاستعمار الانكليزي بالذات، وخاصة في البلاد التي كان قد احتلها في الشرق يومئذ، وبالذات مصر والهند . .

ومن مجموعة الأوراق والوثائق والمراسلات التي بقيت لنا من آثار هذا التنظيم نضع يدنا على خبرة في العمل السياسي والتنظيمي بلغت درجة عالية من النضج والعبقرية، إذا ما قيست بظروف عصرها، ذلك العصر الذي لم تكن مثل هذه القواعد والخبرات قد استقرت فيه بعد بأوروبا؟! . . وهي خبرات نعتقد أن لها صلات وثيقة بتراث العرب والمسلمين في التنظيم السري منذ جمعيات : المعتزلة، وإخوان الصفاء وخلان الوفاء، والقرامطة، والحشاشين، وحركات الشيعة المختلفة، والباطنية . . الخ . . الخ . .

ونحن لا ننوي أن نقدم هنا دراسة تفصيلية عن خبرات هذا التنظيم في العمل التنظيمي السري، وإنما نريد فقط الإشارة إلى نماذج من هذه الخبرات . .[2]

---

(1) المصدر السابق . ص ٤٨٦ .

(2) راجع بقايا وثائق تنظيم (العروة الوثقى) ومراسلات قيادتها في (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ١ ص ٥٧٩ ـ ٦٢٧ .

● الخبرة في المرونة:

وهو التنظيم الذي انتشرت فروعه في بلاد متعددة وأقطار مختلفة ومجتمعات بينها تباين وتمايز أكيد. خبرته في المرونة التي كان يلائم بها بين المبادىء العامة والجوهرية التي وضعتها قيادته العليا وبين الواقع الموضوعي الذي يختلف من قطر إلى آخر في منطقة الشرق الكبير.

فالمادة التاسعة والعشرون من اللائحة الخاصة بالمستوى الرابع - (العقد الرابع) - من مستويات التنظيم تتحدث عن أنه «إذا رأى أهل (العقد) أن يزيدوا شيئاً فيما وصلهم من قانون الجمعية، حسب حالة بلادهم، فعليهم مخابرة من يتولى مواصلتهم فيما يريدون»..

ولم تكن هذه المرونة مجرد شعارات تقال، ففي إحدى الرسائل التي بعث بها نائب رئيس التنظيم - كان الأفغاني هو الرئيس ونائبه يومئذ الشيخ محمد عبده - إلى إحدى البلاد يدور الحديث حول واقعة محددة في هذا المعنى، فيقول في الرسالة «.. وأما ما ذكرته في أمر «المواد»، من أنها لا توافق بلادكم، فلم أعرف له سبباً، فإنها مواد عمومية، جرب العمل بها في أقطار مختلفة، والحمد لله صادفت نجاحاً، فإن كان ذلك كما ذكرتم فابعثوا بها إليّ في أول «بوسطة».. ثم ابعثوا إليّ بما تجدونه موافقاً لكم، لنطلع عليه، فإن رأيناه موافقاً سألناكم إقراره..»..

هذا عن المبادىء العامة والجوهرية للتنظيم.. أما القانون الداخلي للوحدات التنظيمية فلقد كان وضعه من اختصاص هذه الوحدات، وبنص المادة (٣٠) من اللائحة فإن «القانون الداخلي للاجتماع يضعه أهل العقد» بأنفسهم بما يتلاءم مع الظروف التي يناضلون فيها.

● خبرة التنظيم في: تجنيد الأعضاء الجدد:

وهي من أعظم الخبرات التي نستخلصها من مراسلات قيادة التنظيم.. فلقد اعتبر التنظيم أن كل نشاط يبذله أعضاؤه، وكل دعوة يدعونها، وكل كلمة يقولونها إنما يجب أن يكون الهدف من ورائها هو كسب الأنصار الجدد للتنظيم، وتوسيع قاعدة عضويته، وفي ذلك تقول إحدى الرسائل المرسلة إلى العضو (س. س): «.. فاستكثر من الاخوان ونقهم من الحَوّان.. وليكن القول تأسيساً لا تدريساً، ولا تكونن كلمة إلا وغايتها عقد يبرم ورباط يحكم!..»

وعلى كل عضو حظي بالانضمام إلى التنظيم أن يعمل لكسب الأعضاء الجدد إليه، دون أن يخل ذلك بمبدأ السرية التي يجب أن تكفل للتنظيم، وعندما يقترح عضو من الأعضاء «ترشيح» اسم جديد فإن القبول أو الرفض، ومنح الثقة أو حجبها عن هذا «المرشح» الجديد إنما هو حق المستوى التنظيمي الذي يقود العمل في هذا المجال... وفي ذلك تقول المادة الثامنة من اللائحة:

وكل واحد من أهل (العقد) مكلف بالعمل، وإعداد أسبابه، وما لا يتم إلا به، وبدعوة الناس إلى (عقده) والارتباط به، مع الاحتراس التام من كل ما يفيد أن هناك (عقداً)، والثقة بمريد الانضمام إنما تتحقق عند اتفاق آراء أهل (العقد) عليها..».

وعندما يشرع العضو في دعوة شخص آخر إلى عضوية التنظيم، فإنه يسلك لذلك الطرق غير المباشرة، التي تتكشف له من خلالها استعداداته وآراؤه، ثم تسير الأمور معه بالتدريج حتى المكاشفة بوجود التنظيم، الذي وافق هو ذاته على آرائه، وعلى أهميته وضرورة قيامه.. وفي رسالة قيادة التنظيم إلى العضو (س. س) يجري الحديث عن كيفية دعوة إحدى الشخصيات العلمية الهامة إلى عضوية التنظيم، فتقول الرسالة: «.. فإن تيسر لك السبيل فتقدم لدعوته، وادخل إليه ابتداء من طريق لا يعرفه، وتلطف له في القول، وإن شئت اطلعته على شيء من مقالات (العروة الوثقى)، فإن انتهيت به إلى ما يعرف، وآنست منه الميل والرضا، فإما أن يكتب إلي وإما أن يستعد إلى تلقي كتاب مني، ثم سراع إليّ بالخبر».

والأعضاء المطلوب ضمهم إلى التنظيم يجب أن يكونوا من ذوي المكانة والحيثية والتأثير في محيطهم وبين ذويهم وفي الطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها، على اختلاف هذه الطبقات، وفي ذلك تقول المادة التاسعة من اللائحة: «.. يكون معظم الاهتمام بضم الصالحين للأمر من ذوي المكانة، على اختلاف

طبقاتهم»، لأن كلمتهم مسموعة، ومن خلفهم جماهير تتحرك عندما يتحركون. . وهم بتعبيرنا المعاصر: العناصر القيادية في مختلف المجالات.

● خبرة التنظيم في: علاقة القيادة بالقاعدة:

فعندما كان يتيسر لأحد الأعضاء تكوين مجموعة جديدة، مثلاً، كان يقوم بإخطار المسؤول في قيادة التنظيم بذلك، ويعرض هذا المسؤول الأمر بدوره على القيادة، التي كان من حقها إقرار الأمر أو طلب إعادة النظر فيه. . . ونحن نفهم ذلك من بعض سطور رسالة القيادة إلى العضو (س. س) التي تقول: «. . كتبتم إليّ بأنكم اجتمعتم، جملة من الصادقين وأهل الحمية. . (ولقد قمت) بمخابرة من أنوب عنهم[1] بما كان من اجتماعكم، ثقة مني بهمتك وصدق عزيمتك، فورد إليّ الإذن بتسمية مجتمعكم - (أي اعتماد تنظيمكم) - وإرسال بعض (القواعد) التي يبتدأ بها العمل، واليوم أبعث بها إليكم، وأملي أن تكون في حرز الصيانة، وأن تكون مرجع الأعمال إن شاء الله. فإذا وصل إليكم ذلك فخذوا عهدكم على القسم المذكور، وانتخبوا رئيسكم، وعجلوا الخبر بما انتهيتم إليه، وفصلوا أسماء من معكم وألقابهم، ومواضع إقامتهم، وسموا لنا رئيسكم، وكتمان السر أول وصيتي إليك، وهو نهايتها! . .»

---

(١) كاتب الرسالة هو الإمام محمد عبده، نائب رئيس التنظيم، أي نائب الأفغاني.

● خبرة التنظيم في: واجبات الأعضاء:

وهي واجبات متنوعة، منها ما هو داخلي يتعلق بتربية الأعضاء وتطوير إمكانياتهم الفكرية والتنظيمية ورفع درجة إيمانهم بالإخوة والتضامن التنظيمي، وذلك مثل التي تتحدث عنه المادة العاشرة من اللائحة عندما تقول: إنه «في كل حالة يراعي تمكين الفكر وتأسيس الارتباط حتى يكون عند كل واحد أن مصلحة الكل بمنزلة مصلحة الشخص أو أعلى. ولا يقبل قول من قائل حتى يكون عمله أزيد من قوله أو مساوياً، العمل: بذل المال والروح، والأول أقرب الدليلين؟!».

ومنها ما هو متعلق بالواجبات النضالية للعضو، مثل تلك التي تتحدث عنها المادة الرابعة فتقول: إن على العضو «مدارسة أحكام الجهاد، وحقوق المسلم، وما هو مكلف به في معاملة غيره، وما يفرض عليه إذا زحف الأعداء لخضد[1] شوكة الإسلام»، ومثل ما تتحدث عنه المادة السابعة من «العمل في الدواء بالقول، وبذل المال في مساعدة من يقوم بنصر الدين، وحمل السلاح للمقاتلة بين يديه عند المكنة»[2].

ومن الواجبات الملقاة على عاتق أعضاء التنظيم ما يتعلق بنشر المبادىء العامة بين الجماهير، سواء أكانت جماهير وطن العضو أو الأوطان الأخرى التي يعمل فيها التنظيم، «فعلى أهل (العقد) أن

---

(١) أي كسر.

(٢) المكنة ـ بضم الميم وسكون الكاف ـ أي الإمكان.

يرسلوا رسلاً إلى نواحي الوطن الخالين به، وإلى المواطن المستعدة من غيره، متى أمكنهم ذلك». . ويشترط فيمن يرسل في هذه المهام أن تكون مبادىء التنظيم قد أصبحت «ملكة راسخة فيه»، وأن «يكون على قدرة كاملة في تصريف القول، وتوفيق النصح مع طباع المنصوحين وحالة السلطة العارضة عليهم، فيكون حكيماً في عمله، لا يحتاج لوصية من غيره، ولا لقيم يلاحظ عمله. . .». . وعلى هذا الرسول - إذا كان عضواً في التنظيم - أن يعكس الأحاسيس والمشاعر التي يلقاها، والظروف والملابسات والعقبات التي يصادفها في عمله، ويضعها بين يدي التنظيم، أي أن يكون حلقة اتصال جيدة التوصيل بين الجماهير وبين التنظيم. . . وفي ذلك تقول اللائحة: «على الرسول، إن كان من أهل (العقد) أن يكاشف (عقده) بما يحس به من انفعالات الناس، وما يأخذ قوله من قلوب السامعين لدعوته».

وليس الأعضاء فقط هم الذين يطلب منهم القيام بهذه المهام، فلقد أقر هذا التنظيم ما نسميه اليوم «بحلقات الأنصار والعاطفين» على التنظيم، والذين يوجههم التنظيم في أعمالهم دون أن يكونوا أعضاء فيه، بل وأحياناً دون أن يعرفوا بأمر هذا التنظيم. . وفي ذلك تتحدث المادة الثالثة عشرة من اللائحة فتقول: «يسمح للعقد أن يبعث رسلاً من الخارجين عنه، على أنهم وعاظ يعلمون المعروف من الدين ويؤيدون مناطيق القرآن. وعلى (العقد) أن يرسم لهم طريق النصيحة بدون أن يعرفوا أن هناك عقداً. . .».

● خبرة التنظيم في: النظام المالي:

والسبل والأنظمة التي سلكها في جمع الإيرادات، وحفظها، وتنميتها، والقواعد التي اتبعها في الصرف والانفاق.

أما إيرادات التنظيم فإنها كانت تتكون من رسم إجباري لا بد أن يؤديه كل عضو جديد عند انتمائه للجمعية، فكان «أقله مائة فرنك، وأوسطه مائتان، وأكثره ثلاثمائة» - وكان الفرنك يومئذ إحدى العملات المتداولة في الامبراطورية العثمانية، علاوة على أن اللائحة وضعت بباريس - ولم يكن يستثني من دفع ذلك الرسم إلا ذو مكانة بين الناس لا يملك مالاً يدفع منه هذا الرسم، فيعوض بجهده ذلك النقد المطلوب.

وبعد دخول العضو في التنظيم يصبح عليه أن يدفع عقب كل اجتماع من الاجتماعات ما يستطيعه، يضعه في «صندوق التبرع» الذي يطوف به على الأعضاء أصغرهم سناً... ولكل وحدة من وحدات التنظيم «أمين للصندوق» منتخب من بين أعضائها، يحفظ لديه هذا المال حيث «يودع في ظرف تكتب عليه هذه العبارة: هذا مال حق التصرف فيه (لعقد الاخلاص) تحت رئاسة فلان...». وعلى أمين الصندوق هذا أن يجري عمليات ضبط الحساب في الإيرادات والمصروفات حسب النظم المالية المتبعة في الوطن الذي يوجد به التنظيم.. وإن تكن اللائحة قد حددت أن «لا يصرف شيء إلا بقرار من أهل (العقد) يتفق عليه جميعهم أو أكثرهم».. كما نصت على ضرورة وجود أربعة دفاتر،

أحدها، لحصر أسماء الأعضاء، وثانيها: لأسماء الرسل والدعاة، وثالثها: للإيرادات المالية، ورابعها: للمصروفات. .» وذكرت من وجوه الصرف: الانفاق على مقر الاجتماع ولوازمه، ونشر الدعوة وارسال الرسل والدعاة، ومعاونة المحتاجين «ممن ترجى منهم فائدة لمقصد الجمعية. . .» كما نصت على أنه «إذا توفر في الصندوق مبلغ من النقد وافر، وأمكن تنميته على وجه شرعي مأمون الخسارة، فعلى أهل (العقد) أن يدبروا أمر نموه».

* * *

أما القواعد التي تختص بالوحدة التنظيمية لذلك التنظيم ـ (الخلية) ـ فلقد تضمنتها اللائحة كذلك، فتحدثت عن أن أقل عدد تتكون منه وحدة التنظيم ثلاثة أعضاء. . . وكل وحدة تعقد اجتماعين في كل أسبوع. . ولكل اجتماع جدول أعمال، ومحضر للجلسة تكتب فيه الأفكار بالتفصيل، كما تكتب فيه القراءات التي استقر عليها الرأي على وجه الإجمال.

* * *

تلك لمحات من الخبرات التنظيمية التي بلغها تنظيم (العروة الوثقى). . ذلك التنظيم (الوطني ـ الأممي). . وهي لمحات تضيف إلى الدور العملاق الذي نهض به الأفغاني في حياة الشرق الثورية بعداً هاماً وجديداً.

وهذا البعد وإن كان قد أهمل من قبل أغلب الدارسين لحياة

الأفغاني ونضاله، فإن آمالنا لم تنقطع ولن تنقطع في العثور على المزيد من الوثائق التي تكشف عن كل الجوانب الثورية والوضاءة لهذا الجانب من حياة ونضال فيلسوفنا الكبير.

مقام العقل وسلطانه

[إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون.. ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة.. ولسوف يصل بالعلم، وبإطلاق سراح العقل إلى «تصديق» «تصوراته»، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً!.]

جمال الدين الأفغاني

عن جمال الدين الأفغاني، كتب المستشرق الفرنسي «آرنست رينان» Renan (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢ م)، وهو الضنين بكلمات الثناء والإعجاب على الذين يحملون في رؤوسهم العقل ذا الطابع السامي وذا القسمات الإسلامية، يقول: «... وقد خيل إليّ من حرية فكره، ونبالة شيمه، وصراحته، وأنا أتحدث إليه، أنني أرى وجهاً لوجه أحد من عرفتهم من القدماء، وأنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد، أو أحد أولئك الملحدين العظام الذين ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الإسار!».

وعن جمال الدين الأفغاني كتب، كذلك، الذين كانوا يتحدثون في مصر الرسمية سنة ١٨٧٩ م باسم الدين الإسلامي والمجتمع المسلم، من أمثال الشيخ «عليش» والخديوي توفيق: «إنه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا!»

وضد جمال الدين ثارت مشيخة الإسلام في عاصمة الخلافة العثمانية، ورمته بالكفر والإلحاد، وبأنه يقول عن «النبوة» إنها «صناعة»، يمكن اكتسابها كسائر الصناعات!

فالرجل، إذن، لم يكن محل رضاء ولا موضع عطف، سواء من الذين وضعوا أنفسهم ووضعتهم الظروف والأحداث على منصة التحدث باسم الإسلام، أو من الذين شنوا في نشاطهم الفكري الهجوم تلو الهجوم على الإسلام!![1]

وهكذا نجد أنفسنا، مرة أخرى، في حاجة إلى أن نُذكّر بالوصف العبقري الذي وصف به الشيخ محمد عبده جمال الدين عندما قال عنه: «فكأنه حقيقة كلية، تجلت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله!».

كما نجد أنفسنا أمام ضرورة ملحة، هي وجوب جلاء الموقف الفكري الذي كان عليه جمال الدين، وهل كان حقاً، كما قال «أرنست رينان»، واحداً من «أولئك الملحدين العظام»؟! وكيف التقت وجهة نظر «رينان» عن إلحاد جمال الدين مع آراء مشيخة الإسلام العثمانية والشيخ «عليش» والخديوي توفيق؟! بصرف النظر عن إعجاب «رينان» بفيلسوفنا، والحقد الذي صبه عليه وكنه له الطرف الآخر من الأعداء الذين حاربوه طوال عمره النضالي المديد؟؟.

---

(١) كانت للمستشرق «أرنست رينان» وللمفكر السياسي الفرنسي «هانوتون» حملات متتالية من الهجوم والتجني على الإسلام والمسلمين، واصل التصدي لها، بعد الأفغاني الأستاذ محمد عبده (راجع في ذلك الجزء الثالث من (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. وتعبيراً عن بلاء الأستاذ الإمام في هذا الميدان يقول الشاعر حافظ إبراهيم في رثائه له:

وَقفت «لهانوتو» و «رينان» وقفة أمدك فيها الروح بالنفحات!

ونحن إذا شئنا جلاء هذه الحقيقة على أسس موضوعية، فلا بد لنا من أن نذكر أن جمال الدين الأفغاني لم يكن النموذج الذي تخيله وتصوره «لرجل الدين» كل من «رجال الدين الإسلامي الرسميين» يومئذ، أو المستشرق الفرنسي «أرنست رينان». . فهذا الأخير، وهو ابن الحضارة الفرنسية اليمينية المسيحية، البار، كانت صورة رجل الدين لديه غريبة تماماً، بل مناقضة لما كان عليه جمال الدين من سعة في الأفق لا تحد، وتمجيد للعقل هو من شيم الفلاسفة الذين يحتكمون إلى الأدلة البرهانية العقلية اليقينية، ولا يركنون إلى الأساليب الوعظية الخطابية، ولا يطمئنون لما هو أدنى من أدلة الفلاسفة والحكماء.

ولم يكن مألوفاً لدى «رينان» كذلك أن يستوعب نطاق الدين، ولا أن تحتمل نصوصه وتفسيراته تلك السياحات الفكرية الجريئة والفذة التي قام بها جمال الدين، ولا ذلك المستوى الثوري الذي بلغته أعمال الرجل ومواقفه سواء في المجال الفكري أو ميادين الممارسة والتطبيق، لأن «رينان» ـ كما قدمنا ـ كان ابن حضارة معينة، و «فلسفة» دينية خاصة، جملته يتصور هذا التصور، ويصدر ما أصدر من أحكام. فالحكمة والجرأة والسياحات الفكرية الكبرى، لم تكن، عند «رينان»، إلا من صفات «الملحدين العظام»!.. كما أن ما يقبله علم الكلام الإسلامي قد يراه اللاهوت المسيحي هرطقة تدخل بصاحبها إلى عالم الإلحاد؟!..

أما الشيخ «عليش» والخديوي توفيق ومشيخة الإسلام

العثمانية، فإنها كانت تريد من الإسلام وعلمائه ومفكريه أن يكونوا خدماً مطيعين للاستبداد والمستبدين، وسدنة لذلك البناء المنافي للحرية والعدالة والكرامة الذي فرضه العثمانيون على العالم العربي والإسلامي في ذلك الحين، ومن ثم فإن جمال الدين - بمقاييسهم هذه - إنما كان خارجاً عن حدود المعايير والموازين التي حسبوها وأرادوها معايير للإيمان وموازين للإسلام!.

أما جمال الدين الأفغاني، «الحقيقة الكلية»، والذي جمع بحق، كما قال عنه جورجي زيدان ما بين صفات «الفيلسوف» ومواهب «رجل الأعمال»، فلقد كان طرازاً من الرجال لا يمكن فهمهم حق الفهم إلا إذا نحن تخيلنا الصورة التي يمكن أن يكون عليها مفكر عبقري عملاق جمع في عقله ما بين الحكمة الفلسفية والإيمان - على طريقة الفلاسفة - بجوهريات الإسلام وحقائقه الأولية، في صورتها النقية المبرأة من الخرافات والإضافات.

إنه أقرب إلى ذلك النموذج الذي تحدث عنه الفيلسوف المتصوف «شهاب الدين السهروردي» (المقتول)، واصفاً إياه «بالحكيم المتأله»، أي الذي جمع إلى الفلسفة ذلك الحس الصوفي المرهف، و«الذوق والمشاهدة» اللذين تكسبهما نفس الإنسان الرياضات الروحية، التي ربما لم تكن قاصرة على الطقوس والعبادات التي يتساوى في أدائها عامة الناس مع الخواص!.

ففي مواجهة الذين استقرت ضمائرهم وارتاحت قلوبهم إلى

«غلق باب الاجتهاد» واعتقدوا أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأنه لا جديد تحت الشمس، وأن «من حفظ المتون فقد حاز الفنون»، وأن الخير كل الخير في «النقل»، والشطط كل الشطط في الاعتماد على «العقل»، . . أمام هذا التيار الذي لبس ثوب الإسلام، وهو غريب عن روح الإسلام، وقف جمال الدين كالأعصار الكاسح والبحر الهادر، يمجد العقل في أفكاره ومناظراته ومناقشاته، وفي تفسيراته وتطبيقاته، وفي مواقفه العملية والنضالية على كل الجبهات. . «فالحكم للعقل والعلم»[1] حتى ولو كانت حقائق العلم وأحكام العقل لا ترضي العامة الذين يساندون «رجال الدين» وتجار الديانات، ذلك لأن «العقل لا يوافق الجماهير، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين، والعلم ـ على ما به من جمال ـ لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء، وهي تتعطش إلى مثل أعلى، وتحب التحليق في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها»[2].

وجمال الدين لم يكن منحازاً إلى العقل، فقط في الحالات التي تتناقض فيها معطيات العقل والعلم مع ما يؤمن به العامة «المحلقون في الآفاق المظلمة السحيقة التي لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها»، وإنما كان يقف هذا الموقف الثابت، حتى عندما تبدو «التناقضات» أو «الاختلافات» بين

(١) (الخاطرات) ص ٩٥.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ١٠٢.

حقائق العلم وبين ظاهر آيات القرآن الكريم، فلقد رأى الرجل أن «القرآن يجب أن يجل عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصاً في الكليات. فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم، والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل»[1].

وهذا الموقف العلمي العقلي الناضج الذي وقفه جمال الدين من هذه المعضلة التي كانت مثار جدل طويل وكثير، والتي حيرت ألباب الكثيرين، لم يكن نابعاً من موقف «تخصصي» ضيق لا يبصر غير تجربته العلمية الخاصة المحدودة والمحددة، ومعطيات عقله فقط، وإنما كان نابعاً من إيمان كبير بالإنسان وقدراته، وإمكانيات فتحه لما هو مغلق اليوم، وكشفه ما هو سر غامض حتى هذا التاريخ، لأن «الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون!، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وباطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه «خيالاً» قد أصبح «حقيقة»...»[2].

وحتى نستطيع أن ندرك مدى خطورة هذا الحديث الذي سجلته عبقرية الأفغاني، يجب أن نعلم أنه بموقفه هذا إنما كان

---

(١) (الخاطرات) ص ١٦١.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٢٦٤، ٢٦٥.

يخاصم ويعادي كل الفلسفات التي تؤمن بأن في الكون مناطق مغلقة إلى الأبد دون عقل الإنسان وتفكيره، وأنه لا سبيل للعقل إلى اقتحام هذه الساحات وفض هذه المغاليق.

ومن ثم فإننا لن ندهش، وإن دهش الكثيرون، لنبوءة الأفغاني باقتحام الإنسان عالم الفضاء، وهو الأمر الذي حققه الإنسان في سنة ١٩٦١م، ووصوله إلى القمر، وغيره من الكواكب. . وذلك عندما تساءل تساؤل الواثق، قائلاً: «. . . وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله (أي الإنسان) للقمر، أو الأجرام الأخرى؟ . . وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان في مستقبل الزمان إذا هو ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التي ما وجدت إلا للإنسان، وما وجد الإنسان إلا لها[1]!»

وهذا الموقف الفلسفي الناضج من الأفغاني تجاه الكون وأسراره، والحقيقة الموضوعية وقيمتها، وقدرة الإنسان على تحصيلها وامتلاكها، إنما يقودنا إلى موقف آخر للرجل نجده قد بلغ في الروعة والإعجاب مرتبة أرفع ودرجة أعلى، وهو موقف سيدهش له ومنه أولئك الذين تعودوا أن ينسبوا إلى الفكر العلمي الغربي والفلسفة الواقعية غير «المثالية» لدى الفلاسفة الأوروبيين، كل وجهات النظر الناضجة عن العلاقة الجدلية ما بين الفكر والمادة والرأي والعمل، والأفكار والممارسة والتطبيق.

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٦٥.

فالأفغاني يتحدث عن أن «الملاحظة» (الشهود) تحدث «فكراً»، ثم يعود «الفكر» إلى التأثير في «العمل» والواقع، ثم تستمر علاقات التأثير المتبادل والتأثر المتبادل دائماً وباستمرار لتحدث التغيير الدائم المستمر في كل الأشياء «فكل شهود يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية يدعو إليها، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر، دور يتسلسل، ولا ينقطع الانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد، وكل قبيل هو للآخر عماد، «آخر الفكر أول العمل» و «أول العمل آخر الفكر»...»[1].

وهو لم يكن يقرر هذه الحقائق الكبرى كرجل فكر فقط، بل كإنسان مسؤول يخوض بفكره هذا معركة فلسفية ضد أصحاب التخلف وأهل الجمود، هؤلاء الذين يتحدث عنهم وإليهم قائلاً: إن «لظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة مالا ينكره أبله، فضلاً عن عاقل»[2].

ونحن أمام هذا الطابع الفلسفي المؤمن بالحكمة، الذي ازدان به عقل الرجل واتسم به فكره، لا يسعنا إلا أن نشير إلى حقيقة هامة وضرورية الإيضاح، وهي التي سبق وأشرنا إليها عند حديثنا عن فكره الاجتماعي المتقدم، والتي تتعلق «بنسب» أفكار الأفغاني، المتصل بالتراث العبقري المتقدم الذي حفل به تاريخ

---

(١) (الخاطرات) ص ٣٢٢.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ١٨٤.

العرب والمسلمين، وحفلت به الحضارة العربية الإسلامية عدة قرون.

فكما كان التراث التقدمي للفكر الاجتماعي العربي الإسلامي أهم المصادر التي كونت الفكر الاشتراكي لدى جمال الدين، فإننا نلمح بصمات الفكر الفلسفي العقلي الخلاق للفلاسفة العرب المسلمين على عقل الأفغاني وتفكيره الفلسفي الذي أشرنا إليه فيما تقدم من الصفحات.

والذين قرءوا ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م) ووعوا وعياً ناضجاً الآفاق الفسيحة التي طرقها عقله وفكره، والمعطيات العبقرية التي أثمرها تفكيره، والكنوز التي خلفها لنا في هذا الميدان، يستطيعون أن يلمحوا الصلات الكبرى التي تربط جمال الدين الفيلسوف بفيلسوفنا العربي الأندلسي أبي الوليد. بل وأن يفسروا كذلك ذلك الدفاع الحار المجيد الذي دافع به الأستاذ الإمام محمد عبده عن ابن رشد، وعن إيمانه، والذي دفع به تهمة الإلحاد عنه، عندما رد على «فرح أنطون» (١٨٦١ - ١٩٢٢م) صاحبة مجلة (الجامعة) التي رأت في أبي الوليد بن رشد فيلسوفاً مادياً محضاً، ومن ثم ملحداً، وكأنما كان محمد عبده يدافع - ضمنياً - في مقالاته تلك عن جمال الدين![1].

* * *

ونحن عندما نصل من حديثنا عن الأفغاني إلى هذا الحد، فإننا

---

(١) أنظر الجزء الثالث من (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده).

نكتشف أن تعبير «الحكيم المتأله» يمكن أن تناله شبهة عدم الوفاء بحق الرجل، والقصور عن الشمول لما كان له من جوانب، وما امتلكت شخصيته من إمكانيات.. إذ أنه باستطاعة المفكر أن يكون «حكيماً» متفلسفاً له وجهة نظر في الكون: قدمه أو حدوثه، تطوره أو سكونه، بقائه أو فنائه، وأن يكون صاحب «ذوق وشهود» ورياضات روحية، وقدم راسخة في التصوف، وذلك دون أن يكون له موقف، وموقف ثوري من القضايا الأساسية والهامة التي تعترض طريق إنسان العصر الذي يعيش فيه.

ولما كان جمال الدين الأفغاني، قد تعدت جوانب شخصيته وملكاتها وإمكانياتها نطاق «الحكمة» و «التأله» إلى مجالات الحياة المختلفة، لتسهم هذه الشخصية في كل قضايا عصره، بل والقضايا المتعلقة بمستقبل الإنسان بوجه عام، فإننا نجد أنفسنا في حاجة إلى أن نضيف لوصفه نعتاً ثالثاً يلي وصفي «الحكيم المتأله»، ويتناسب مع «الثورية» التي اتسمت بها مواقفه الأساسية والكبرى تجاه القضايا والأحداث.. ومن ثم فإننا نجده: حكيماً، متألهاً، ثورياً.. بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات، وكفاه مجداً إن استطاعت شخصيته الجمع والتوفيق بين هذه الأوصاف الثلاث، واحتواء الملكات والصفات اللازمة لهذه الأوصاف الثلاث.

* * *

وإذا كنا قد تحدثنا في صفحات هذا الفصل من فصول هذه الدراسة عن الأفغاني «الحكيم»، وإذا كان قد سبق لنا الحديث عن الأفغاني «الثائر» ضد الاستعمار والظلم والاستبداد والاستغلال، فإننا لا تزال لدينا حصيلة مشرفة وغنية عن مواقف الرجل التي ناصر فيها وبها التطور، وانحاز بواسطتها إلى صف عجلة التقدم، واستمراره، ورفع أسار العنت والإرهاق عن الإنسان.

ومن هذه المواقف، التي نود الإشارة إليها، موقف الأفغاني من قضية التطور، ورأيه في نظرية «النشوء والارتقاء» التي كان لها في عصره دوي كبير، والتي كانت حديث الناس في كل مكان، والشغل الشاغل لدوائر الفكر والثقافة ورجال الدين وحلقات العلماء.

وكما رأينا ذلك التطور الواضح المعالم والبارز القسمات، بل والقفزات، في الفكر الاجتماعي للأفغاني، والذي سار به من مناصرة الفكر الفردي إلى الانحياز للجماعية والاشتراكية، فإننا نجد أن فكر الأفغاني حيال قضية التطور ونظرية النشوء والارتقاء، وموقفه من الرجل الذي اقترنت باسمه ـ حديثاً ـ هذه النظرية ـ «تشارلز داروين» ـ قد سار في هذا الطريق، وسلك هذا السبيل.

ففي البداية، وفي رسالة (الرد على الدهريين)، نجد الأفغاني يرفض هذه النظرية بإطلاق، ويصب جام غضبه و «حميته

وحماسه» على «داروين»، ويوجه إليه الكثير من الاعتراضات التي شاعت يومئذ ضد نظرية النشوء والارتقاء وبعد أن يقول: «فإن سئل داروين.. وإن قيل له.. وهكذا لو عرضت عليه.. بل إذا قيل له..» بعد إيراد الاعتراضات، يقول الأفغاني، متصوراً ومصوراً حالة داروين، بقوله: «.. لا ريب أنه يقبع قبوع القنفذ، وينتكس بين أمواج الحيرة، يدفعه ريب ويتلقاه شك إلى أبد الأبدين!. وكأني بهذا المسكين وما رماه في مجاهيل الأوهام ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان، وكأن ما أخذ به من الشبه الواهية ألهية يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة وحسرات العماية!»[1].

فأين هذا الحديث العصبي الغاضب من ذلك المنطق العلمي الناضج الذي تناول به الأفغاني قضية التطور ونظرية النشوء والارتقاء فيما بعد، وفي صفحات كتابه [الخاطرات]؟؟

فإننا نجد فيها حديثاً علمياً يقدم فيه الأفغاني هذه النظرية إلى الناس، ويدلل على صحتها، ويستخدم ما وهب من حجج وأسانيد في سد ثغراتها، وكسب الأنصار والمؤيدين لما بها من حقائق وأفكار، مع التحفظ على ما يتناقض من «فروضها» مع الإيمان الديني.

فهو يؤيد نظرية «الانتخاب الطبيعي» عن طريق القوة في عالم «النبات»، بقوله: إننا «إذا أخذنا «النبات»، رأينا أثر القوة أشد

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ١٣٦.

وضوحاً فيه، فإنك إذا غرست نباتات عديدة في بقعة واحدة من الأرض، ليس فيها من الغذاء ما يكفي الجميع، ترى تلك الأحياء النامية تتنازع فيما بينها، ولا يمضي زمن حتى يبلغ البعض أشده من النمو، والبعض الآخر قد أدركه الاضمحلال، فيبس، ولا ريب أن تلك الناميات تنازعت على ما كان من الغذاء، ففازت به القوية، فاغتذت، ونمت، وحرمت منه الضعيفة، فزادت ضعفاً، وتمكن منها حتى قضى عليها، وأدركها الفناء قبل القوية»[1].

ونفس هذا المنطق، وتلك الحجج يطبقها الأفغاني على عالم الحيوان، قائلاً: «فأما عالم الحيوان، ولا سيما الإنسان، فأثر القوة فيه أشد وضوحاً من الجميع، لأنك لو نظرت في أعضائه عضواً عضواً، بل لو أخذت كرة من كريات دمه لرأيت تنازعاً دائماً، وتسابقاً إلى الغذاء فيما بينها، فيغلب القوى منها الضعيف»[2].

بل إن الأفغاني يطرق في هذا المجال ميداناً لم يطرقه «تشارلز داروين»، ويعمم حقائق نظرية النشوء والارتقاء لتشمل «ميدان الأفكار» بعد أن طبقها على ميادين النبات والحيوان، فيقول: «إن الأفكار تتجدد، ومعقولات عن أخرى تتولد، وصفات تسمو وهماً تعلو، حتى يفرق اللاحقون فيها السابقين، ويظن أن هذا من تصرف الطبيعة لا من آثار الاكتساب، ولكن الحق فيه أنه

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٤٣.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٤٣.

ثمرة ما غرس ونتيجة ما كسب»[1].

بل ويمضي قدماً في هذا السبيل ليضفي نوعاً من الأصالة والقدم على تطبيقات هذه النظرية وشهود الحياة العربية الإسلامية الأولى، بل والجاهلية منها، لتطبيقات هذه الأفكار، قائلاً: «أما الانتخاب الطبيعي فهو في جيل البداوة، وفي حضارة الإسلام، أمر معروف، ومعمول به، سواء أكان في انتخاب الزوجات من النساء، وتحري النجيبات من الأمهات.. أو في تحسين نسل الخيل»[2].

ولقد كان طبيعياً مع هذا التطور الذي أصاب فكر الأفغاني إزاء قضية التطور، أن تتغير نظرته لداروين، وتقديره له، ولهجته عندما يتناوله بالحديث، ولعل من أمتع العبارات التي يمكن اقتباسها من آثار جمال الدين في هذا الباب، هي تلك العبارات التي تحكي الإجابة عندما «سئل جمال الدين عن البيت المشهور لأبي العلاء المعري:

والذي حارت البرية فيه
حيوان مستحدث من جماد

هل يقصد المعري في هذا البيت من الشعر ارتقاء الحيوان من الجماد؟؟ ويوافق مذهب داروين في النشوء والارتقاء؟؟... قال: لا أغالي ولا أبالغ إذا قلت: ليس على سطح الأرض شيء

---

(١) (الخاطرات) ص ٣٥٢.

(٢) (الأعمال الكاملة) ص ٢٥٢، ٢٥٣.

جدير بالجوهر والأصول... أما مقصد أبي العلاء فظاهر واضح، ليس فيه خفاء، فهو يقصد النشوء والارتقاء، آخذا بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب إذا قال «أبو بكر بن بشرون» في رسالته لأبي السمح، عرضاً في بحث الكيمياء: «أن التراب يستحيل نباتاً، والنبات يستحيل حيواناً، وأن أرفع المواليد هو الإنسان «الحيوان»، وهو آخر الاستحالات الثلاث وأرفعها، وإن أرفع مواليد التراب (ومنه المعادن): النبات، وهي أدنى طبقات الحيوان، سلسلة تنتهي عند الإنسان. إلخ. فإذا كان بناء مذهب النشوء والارتقاء على هذا الأساس، فالسابق فيه علماء العرب، وليس «داروين» مع الاعتراف بفضل الرجل، وثباته، وصبره على تتبعاته، وخدمته «للتاريخ الطبيعي» من أكثر وجوهه، وإن خالفته وخالفت أنصاره في مسألة «نسمة الحياة» التي أوجدها الخالق سبحانه وتعالى، لا على سبيل الارتقاء من سعدان، فالإنسان، أو من الزوابع المائية[1]».

والذين يقارنون مقارنة بسيطة وأولية، حديث الأفغاني هذا عن داروين، وتعاطفه معه، وتقديره له، بحديثه الغاضب عنه الذي سقناه منذ قليل، والذي اقتبسناه من (الرد على الدهريين)، يستطيعون أن يلمسوا مدى التطور البالغ الذي مر به فكر الأفغاني في هذا الباب.

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٥٠، ٢٥١. والحديث عن ارتقاء نسمة الحياة من «سعدان» للإنسان إشارة إلى رفض الأفغاني لتصور صاحب قصة (حي بن يقظان) الفيلسوف الأندلسي «ابن طفيل» لعملية الخلق.

بل إننا نجد جمال الدين يعود ليناقش نقطة الخلاف التي أعلن عن بقائها بينه وبين مذهب داروين والطبيعيين بوجه عام، وهي الخاصة بمصدر «أصل الحياة»، أو بتعبير الأفغاني، مصدر «نسمة الحياة». . يعود ليناقش هذه النقطة بمرونة كبرى تعكس أفقه الواسع المستنير، وثقة الإنسان الباحث عن الحقيقة حيثما تكون، وذلك عندما يقول: «إن كل ما جاء في مذهب الطبيعيين من حصر الأحياء بأنواع قليلة، وتفرع الكثير منها وعنها، كل هذا لا يضر التسليم به، كما أنه لا يفيدهم أن الحياة وظهور الأحياء نتيجة طبيعية لقوى طبيعية، نعم. إن أمكنهم إثبات التولد الذاتي كان لأقوالهم معنى، ولمذهبهم مستنداً؟!»[1].

ونحن إذا كنا قد حفلنا هذا الاحتفال بإيضاح رأى الأفغاني من هذه القضية، فليس المراد إبراز موقفه هذا كموقف فكري مجرد، وإنما لنستطيع أن نبصر أثر موقفه هذا من هذه القضية بالذات على معالجته لقضايا أخرى عديدة وهامة تناولها الرجل بالبحث والتمحيص.

ذلك لأن التعاطف مع مذهب التطور إنما يعني إيمان العقل بالعلم، واستعداده لكسر أغلال الجمود والتقليد، واقتحام الميادين البكر الجديدة بقلب ثابت وعقل جسور. . وهو ما امتاز به الأفغاني عندما اتخذ الموقف الثوري من كثير من القضايا وعديد من الأمور.

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٥٢.

السلام : الدائم .. والعادل

[إن العلم الصحيح، الذي يمكن للآدمي أن يصل إليه، هو: العلم الذي به ينتهي الإنسان عن الفساد في الأرض وسفك الدماء!].

جمال الدين الأفغاني

رغم أن جمال الدين قد غادر عالمنا هذا قبل أن يعرف هذا العالم الحروب العالمية والمجازر الكونية التي تضاءلت بأزاء ضحاياه ما كان للحروب المحلية من ضحايا وآثار، إلا أن حس الرجل المرهف، وتقديره، بل تقديسه للإنسان والحياة، وكذلك شهوده مرحلة الزحف الامبريالي والنهب الاستعماري اللذين سادا النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كل ذلك قد جعل فكر الرجل يعيش في مأساة «الحرب» التي ابتلي بها الإنسان، ويبحث للخلاص منها عن طريق، ومن ثم يفكر في قضية سلام العالم، ويناضل من أجل هذا السلام!.

وقد لا يعرف الكثيرون أن «مجلس السلام العالمي» قد اتخذ منذ عدة سنوات - سنة ١٩٥٤ م - قراراً بإحياء ذكرى جمال الدين الأفغاني، وأن لجان السلام ومجالسه القومية والوطنية قد أقامت المهرجانات لجمال الدين في معظم أنحاء العالم، حيث قدمت الدراسات والأبحاث وصدرت الكتب عن فيلسوفنا الثائر، تمجد كفاحه، وتتحدث بالذات عنه كمناضل في سبيل السلام.

وأغلب الظن أن عديداً من الذين سمعوا بهذا القرار، لم تكن

لديهم الصورة الحقيقية والواضحة عن الموقف النضالي، البالغ أعلى درجات السمو، من قضية السلام، الذي اتخذه الأفغاني، والذي استحق من أجله هذا القرار وذلك الاهتمام وهذه المهرجانات والاحتفالات، ومن ثم فإن إلقاء الضوء على الأفغاني نصير السلام، هو أمر ضروري وبالغ الأهمية عندما نتحدث عنه ثورياً، بعد أن عرفنا مكانه من الحكمة والفلسفة فيما سبق من صفحات.

ونحن نجد الرجل لا يكتفي بإدانة الحرب، بل إنه يعتبر «الحرب.. من أقبح ما عمله ويعمله الإنسان في الأرض!»[1].

وهو لا يقف منها ذلك الموقف الذي كان شائعاً على عهده، والذي كان يرى فيها «أمراً طبيعياً» وسنة من سنن الحياة، وأنها قد صاحبت الإنسانية منذ عهد توحشها، وستلازمها إلى ما شاء الله، وأن السبب في ذلك إنما هو كون الحرب في المجتمع الإنساني هي حصيلة «لغرائز» التوحش والغضب لدى الأفراد؟!.. إن الأفغاني يرفض ذلك، لا عندما يتحدث عن إمكانية تفادي الحرب، ووجوب منعها، فقط، بل وعندما يتحدث عن أسبابها الحقيقية، والمستفيدين من قيامها من أمثال «ملك مسرف مغرور» أو «أفراد يقبضون على زمام الأحكام، ويسوقون الخلق للقتل كالأنعام، يغتنمون فرصة الحرب ليكتنزوا من ورائها الذهب والفضة»[2].

---

(١) (الأعمال الكاملة) ص ٤٣١.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٣٤.

هذه القلة التي تعلن الحروب وتسفك الدماء «لعدم احترام سفير، لأن كرسيه وضع في المأدبة الملوكية في غير الموضع الذي يريده.. أو لأجل بقعة من الأرض يطمعون بضمها للمملكة أو ليستعمروتها»[1].

ولقد بلغت كراهية الأفغاني لهذه الحروب العدوانية درجة جعلته لا يرى فيها أكبر سبة في جبين الإنسانية فقط، ولا أعظم وصمة تلصقها القلة الغنية الحاكمة المكتنزة للمال بإنسان ذلك العصر فحسب، بل لقد رآها جريمة تغطي ببشاعتها على كل ما لدى الإنسانية من مجد وفخار وعلم وتقدم يتيه به الإنسان على غيره من المخلوقات، إذ أننا «لو جمعنا كل ما في مدنية تلك الأمم (الانكليز والفرنسيس والألمان والأمريكان) من خير، وضاعفناه أضعافاً مضاعفة، ووضعناه في كفة ميزان، ووضعنا في الأخرى الحروب وويلاتها، لا شك أن كفة المكتسبات العلمية، والمدنية، والتمدن، هي التي تنحط وتغور، وكفة الحروب وويلاتها هي التي تعلو وتفور!»[2].

وذلك لأن الأفغاني لم يكن سعيداً بهذه المدنية التي تشن الحروب وتقام المجازر تحت أعلامها وألويتها، والتي يقتل تحت رايات «تقدمها» بنو الإنسان، بل لقد اعتبر سيادة السلام وانتصار الأمن الإنساني على الحروب وويلاتها، المقياس الدقيق

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٣٥.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٣١.

والصادق للعلم عندما قال: «إن العلم الصحيح، الذي يمكن للآدمي أن يصل إليه، هو العلم الذي به ينتهي الإنسان عن الفساد في الأرض، وسفك الدماء!»[1].

لأن هذه هي الفائدة الأولى التي يجب أن يثمرها للإنسانية «العلم الصحيح»، ومن ثم فهي خرافة، تلك الأفكار التي تزعم تقدم الإنسانية ورقيها علمياً بينما هي لا تزال تستخدم هذا العلم في الإبادة والحروب وسفك الدماء، إذ العلم، كغيره من المنجزات، إنما تقاس قيمته بما يقدمه للإنسان من فائدة، لأن له دوراً اجتماعياً في البناء والتقدم الذي يشيده الإنسان ويرعاه، فلا «يقدر الفرد، ولا تقدر الأمة، ولا تقدر الأشياء، ولا تقدر المكتسبات العلمية، إلا بنسبة ما يترتب على ذلك من الفائدة»[2].

وبعد هذا التصوير العلمي الإنساني الرائع لهذه المحنة التي فرضتها على الإنسانية تلك القلة الغنية والطبقات الحاكمة، وهي المحنة المتمثلة في الحروب وسفك الدماء، يتقدم الأفغاني ليرسم للجماهير والأمم السبيل إلى «السلام الدائم» والأمن الحقيقي و «الهناء المقيم»، فيرى ذلك في:

١ - تحكيم العقل فيما ينشب بين الأمم والشعوب من خلافات.

---

(١) المصدر السابق. ص ٤٣٣.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٣١.

٢ ـ وحل هذه الخلافات والمنازعات على أساس من قاعدة العدل.

٣ ـ والعصيان من قبل الجماهير للقلة الظالمة الحاكمة عندما تدعوها للحروب وسفك الدماء.

٤ ـ وأن السبيل إلى ذلك إنما هو الرقي الإنساني في مجالات العلوم... إذ أن الجهالة والتعصب الممقوت إنما هي أمور يراها الأفغاني غريبة عن خلق العلماء، ويرى لهم، بدلاً منها، تلك الصفات الإنسانية التي تقرب ما بين بني الإنسان، بصرف النظر عن القوميات والألوان والأجناس والمعتقدات.

فهو يقول: «إن عدم إجابة الأمم لداعي الحرب، واتفاقها على تحكيم العقل والعدل فيما فيه يختلفون، هو الذي يكفي البشر شر الحروب والقتال، ويجعل الخلق في سلام دائم، وهناء مقيم»[1]، لأن «أعظم ما يبعث على الأمل في إبطال الحروب إذا ارتقى العالم الإنساني في حقيقة العلم، وعم طبقاته. إنك لو أخذت اليوم عموم عساكر بريطانيا، وتخيلتهم حقيقة مثل «نيوتين» و «داروين» وغيرهما، وفرنسا مثل «باستير» وأمثالهم من باقي الأمم، فهل يقفون صفوفاً للاقتتال؟؟... لا أظن، ولا تظنون ذلك، ولا هم يفعلون!»[2].

(١) المصدر السابق. ص ٤٣٤.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٣٥.

فهل بعد ذلك نضيع في تناول هذه المعضلة الكبرى التي اعترضت ولا تزال تعترض طريق حضارة الإنسان، بل إنسانية هذا الإنسان؟؟..

وهل بعد ذلك غرابة في حكمة ذلك القرار الذي اتخذه «مجلس السلام العالمي»، منذ سنوات، للاحتفال بجمال الدين الأفغاني كرائد من رواد النضال في سبيل السلم والأمن والعدل والحرية للإنسانية جمعاء؟؟..

* * *

وهكذا نجد أنفسنا بعد هذه الدراسة، التي استغرقت هذه الفصول وتلك الصفحات، عن الفيلسوف الثائر جمال الدين الأفغاني، والتي عشنا فيها وجهاً لوجه مع أفكاره النقية المبرأة من التفسيرات والتأويلات والتخريجات، ومع نصوصه وعباراته بالدرجة الأولى، وقبل الركون إلى ما كتب عنه من دراسات وما قدم بين يدي حياته وفكره من ترجمات... وكذلك مع آثاره النضالية ومواقفه العملية..

· نجد أنفسنا بإزاء قطعة حية وعزيزة من تراثنا العربي الإسلامي الحديث، المجسد لكل ما في تراثنا الغني من جوانب مشرقة وصفحات يطرب لها القلب ويغتني بها العقل ويرتاح إليها الضمير. وحيال صورة حية لنموذج من المفكرين المناضلين، والفلاسفة الثوار، والعلماء

العاملين، الذين تحولت حياتهم العملية إلى تجسيد للفكر الثوري المتقدم الذي يؤمنون به، كما تحولت أفكارهم الثورية إلى مرآة تنعكس فيها، وتغنيها الحياة النضالية التي يحيون.

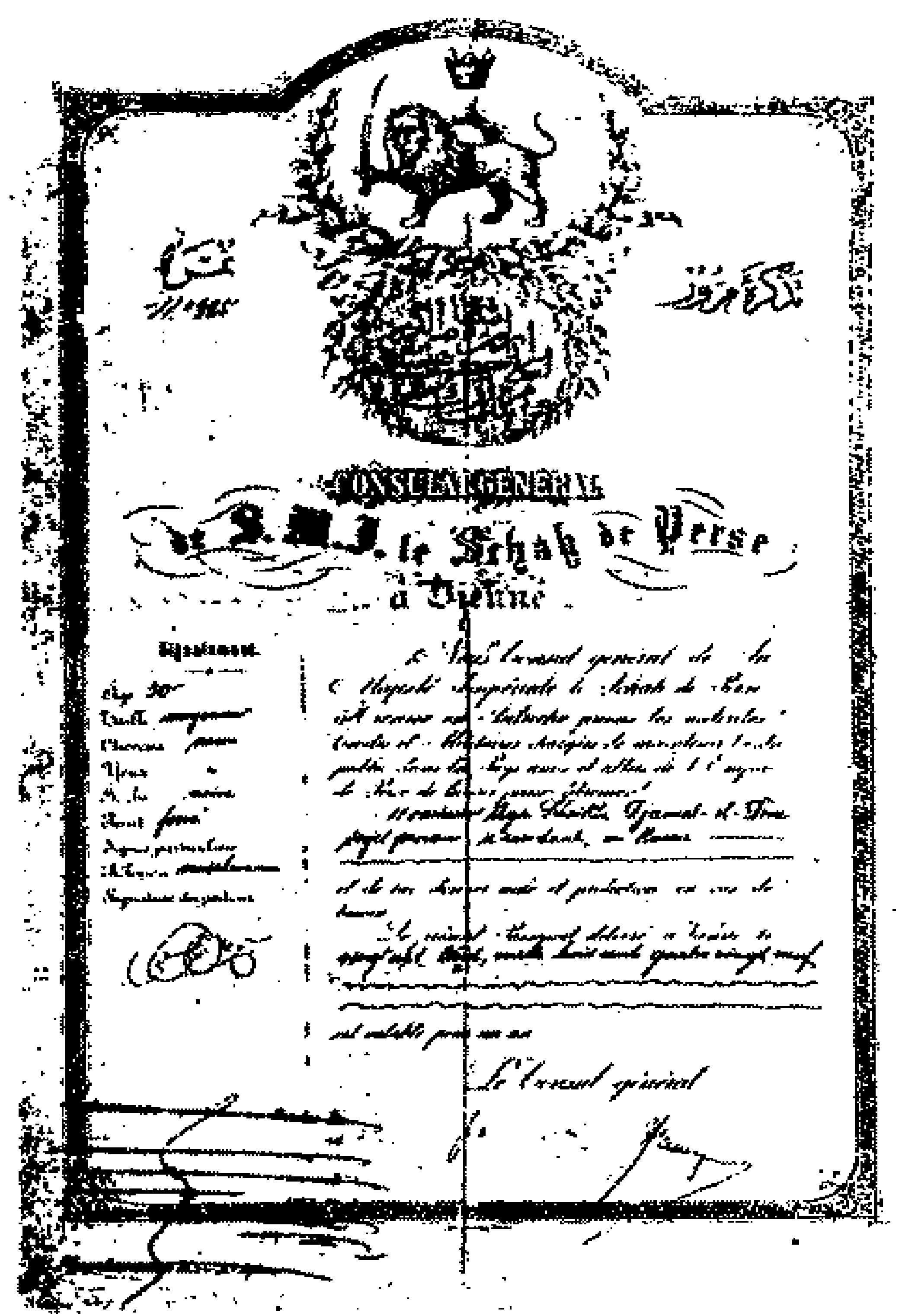
وهو نموذج نتمنى أن يتحول من خلال هذه الدراسة، وذلك التقديم، إلى مركز جذب يغري مثقفينا ومفكرينا ومناضلينا باقتفاء هذا الأثر، والسير على ذلك الدرب، وانتهاج ذات السبيل.

وبالقدر الذي تنجح فيه هذه الدراسة في بعث الأفغاني وتقديمه، على حقيقته، إلى المفكرين والمناضلين، وبقدر ما تثير هذه الفصول وهذه الصفحات فضول المثقفين الذين لم يقرءوا آثاره لقراءتها، والذين قرؤوها لإعادة هذه القراءة في ضوء جديد وبمنهج جديد، بقدر ذلك يكون النجاح الذي ابتغيناه من وراء كتابتها، ويكون الرضا الذي يسعد به الكاتب من وراء ما يخبر قلمه ويعلي عقله ووجدانه من صفحات.

وثائق

جمال الدين الحسيني الأفغاني

(نموذج لرسالة بخط الأفغاني الى الشيخ محمد عبده)



CONSULAT GÉNÉRAL

de S. M. I. le Schah de Perse

à Vienne

Signalement.

Le Consul Général

(تذكرة مرور أخرى باسم جمال الدين الأفغاني من قنصلية ايران في مدينة فينا)

ـ راجع ما أثبتناه من ريب بخصوص هذه المذكرة ـ
في صفحات الكتاب .. وفصل في بطاقة هوية ... وقارن بين
التوقيع المقول إنه لجمال الدين وتوقيعاته الثابتة في خطاباته
إلى الشيخ محمد عبده وعبد الله فكري ـ وثيقة رقم (٣) ووثيقة
رقم (٤) ..



(تذكرة مرور باسم جمال الدين الأفغاني من قنصلية ايران في مصر)

– راجع ما أثبتناه من حديث عن خصائص هذه
المذكرة في صفحات هذا الكتاب .. فصل [[illegible]] ..

(نموذج لرسالة بخط الأفغاني الى عبد الله فكري باشا)

مولاي [illegible] [illegible] في الحق وأنت [illegible] [illegible] [illegible] بالشك

— وإن [illegible] ... [illegible] الرشد [illegible] [illegible] على السداد غير [illegible] ولا [illegible]

[illegible] على بالجهل — [illegible] [illegible] في الحق [illegible] [illegible] الصدق [illegible] [illegible]

[illegible] ولا [illegible] الباطل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

لأن العالم [illegible] العلم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] — و[illegible] الفضائل حيث

أنت — و الحق معك [illegible] — [illegible] المكارم [illegible] — [illegible] على الخير [illegible] [illegible] أبداً

[illegible] [illegible] — [illegible] [illegible] [illegible] شهادة صدق — ومع هذا [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] كان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] — و [illegible] [illegible] عثمان باشا [illegible] [illegible] [illegible] العظام [illegible] [illegible]

على السيد إبراهيم اللقاني واخر [illegible] [illegible] عبد الحليم باشا — [illegible] [illegible] بك [illegible] المعروف [illegible] [illegible]

— [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الفضائل [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] بالحق [illegible] الصدق [illegible] الشهادة [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحق [illegible] — ثم إني [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] عليكم [illegible] — [illegible] (المعارف) إلى صاحب الدولة رياض باشا [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] في مصر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

— [illegible] [illegible] فضلك [illegible] [illegible] (المعارف) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] والسلام عليكم وعلى أخي الفاضل [illegible] [illegible] بك

[illegible] ١٣٠٠

جمال الدين الافغاني

المصادر

ابن منظور : [لسان العرب] طبعة القاهرة.
أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث] طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م.
الأفغاني (جمال الدين) : [الأعمال الكاملة] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م. . وطبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م ـ دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة.
[الخاطرات] طبعة بيروت سنة ١٩٣١ م.
[العروة الوثقى] ـ المجلد الذي ضم مقالاتها ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
[التكليفات على شرح الدواني للعقائد العضدية] ـ الجزء الأول في طبعة بيروت من [الأعمال الكاملة] سنة ١٩٧٩.
أمين عز الدين : [مجلة الإذاعة والتليفزيون] القاهرة ٨ مايو سنة ١٩٧١ م.
جرجي زيدان : تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٢ م.
جولد سيهر : [دائرة المعارف الإسلامية] الترجمة العربية ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ـ دار الشعب.

حاجي خليفة : [كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون] طبعة استانبول سنة ١٩٤١ م.
حسن الأمين : [دائرة المعارف الإسلامية الشيعية] طبعة بيروت سنة ١٩٨٠ م.
ساطع الحصري : [ما هي القومية]؟ ـ الطبعة الأولى.
شكيب أرسلان : [حاضر العالم الإسلامي] ـ التعليقات ـ طبعة بيروت ـ الأولى.
عبد الرحمن الرافعي : [جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق] طبعة القاهرة ـ سلسلة «أعلام العرب» ـ
عبد القادر المغربي : [جمال الدين الأفغاني ـ أحاديث وذكريات] طبعة دار المعارف ـ الثانية ـ «سلسلة اقرأ» ـ
الكواكبي (عبد الرحمن) : [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق: دكتور: محمد عمارة. طبعة بيروت ـ الثانية ـ سنة ١٩٧٥ م.
لوثروب ستودارد : [حاضر العالم الإسلامي] ترجمة عجاج نويهض. طبعة بيروت. الأولى.
محسن الأمين : [جمال الدين الأفغاني] طبعة بدون تاريخ للطبع ولا مكان.
محمد رشيد رضا : [تاريخ الاستاذ الأمام] طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م.
محمد صبيح : مواقف حاسمة في تاريخ القومية العربية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

محمد عبده (الإمام) : [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة. طبعة بيروت ـ الأولى ـ المؤسسة العربية سنة ١٩٧٢ م.
محمد عمارة (دكتور) : [الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل] طبعة بيروت سنة ١٩٧٥ م.
[العروبة في العصر الحديث] طبعة القاهرة ـ الأولى ـ سنة ١٩٦٨ م.
[الإسلام والعروبة والعلمانية] طبعة بيروت ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨١ م.
[العرب والتحدي] طبعة الكويت ـ عالم المعرفة ـ سنة ١٩٨٠ م.
محمد فؤاد عبد الباقي : [المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم] طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
محمد فريد : [المذكرات] منشورة ضمن كتاب [مواقف حاسمة في تاريخ القومية العربية] لمحمد صبيح.
محمد مختار باشا المصري : [كتاب التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالقبطية والإفرنكلية] دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة ـ طبعة بيروت سنة ١٩٨٠ م.
محمد باشا المخزومي : [خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني] طبعة بيروت سنة ١٩٣١ م.
محمود قاسم (دكتور) : [جمال الدين الأفغاني ـ حياته وفلسفته] طبعة القاهرة ـ الأولى.

مصطفى عبد الرزاق : [ترجمة جمال الدين الأفغاني] منشورة كمقدمة لمجلد مقالات [العروة الوثقى] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
ميرزا لطف الله خان : [جمال الدين الأسد آبادي ـ المعروف بالأفغاني] ترجمة صادق نشأت، وعبد المنعم حسين. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م.
[وثائق المؤتمر العربي الأول المنعقد بباريس سنة ١٩١٣ م] ـ طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م.

الفهرس

رقم الإيداع : ١٧٤٣ / ٨٨
الترقيم الدولي : ٣ ـ ١٨٤ ـ ١٤٨ ـ ٩٧٧

مطابع الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني - هاتف: ٣٩٣٤٥٧٨ - ٣٩٣٤٨١٤ - برقيا: شروقا - تلكس: 93091 SHROK UN

بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٨١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - ٨١٧٧٦٥ - برقيا: داشروق - تلكس: SHOROK 20175 LE

الغلاف للفنان حلمي التوني



جمال الدين الأفغاني

- إنه «إعصار الشرق» في مواجهة «عاصفة الاستعمار الغربي»!..
- وداعية «التجديد».. لصياغة الإسلام نموذجا حضاريا «بديلا» لفكرية التغريب..

إختلف الناس في أصل موطنه.. وفي مذهبه... لكنهم أجمعوا على أنه «الرائد» لميدان «الخيار الإسلامي» كي لاتصاب «هويتنا الإسلامية» بالمسخ والنسخ والتشويه!.. فكان بحق «موقظ الشرق».. وفيلسوف الإسلام!..

دار الشروق